

DER KATHOLISCHE GEDANKE



THEATINER VERLAG · MÜNCHEN

Class

204 S

Book

1446

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by

EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.

DEAN 1879-1902

OTTO HARRA
BUCHANAN
LEIPZIG

DER KATHOLISCHE GEDANKE



VERÖFFENTLICHUNGEN DES VERBANDES
DER VEREINE KATHOLISCHER AKADEMIKER
ZUR PFLEGE DER KATHOLISCHEN
WELTANSCHAUUNG

BAND VIII

THEATINER-VERLAG MÜNCHEN

LUMEN CHRISTI

GESAMMELTE AUFSÄTZE

VON

DR. ILDEFONS HERWEGEN

ABT VON MARIA LAACH

-1874

GER. THEO. SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

1924

THEATINER-VERLAG MÜNCHEN

204 S

H 446

88125

Imprimatur

Monachii, 7. 5. 1924

† *Dr. M. Buchberger*
v. g.

VERBODEN OM
VERKOPEN
OF VER
WILLEN

Alle Rechte vorbehalten

Copyright by Theatiner-Verlag, A.-G., München

Seiner Exzellenz
dem Hochwürdigsten Herrn
Apostolischen Nuntius
DR. EUGEN PACELLI
Erzbischof von Sardes

in hoher Verehrung
zugeeignet

INHALTSVERZEICHNIS

Zum Geleit	9
I. Die objektive Grundlage für den individuell zu gestaltenden Aufbau unseres religiösen Lebens	17
II. Weltarbeit und klösterliches Ideal	41
III. Gedanken über kirchliche Kunst	67
IV. Das Mysterium als die Seele katholischen Wesens	107
Anmerkungen	139

Zum Geleit

Mit lauten Zurufen an Bacchus, Dionysus, Venus und andere Gottheiten der Lust empfingen die prassenden Römer das Licht, das bei einbrechender Nacht auf den Kandelaber des Tricliniums gestellt wurde, um zu den ausgelassenen Gelagen zu leuchten. Auch die alten Christen begrüßten allabendlich mit einem Hymnus „das freundliche Licht“, das seinen milden Schein über ihre heilige Gebetsfeier breiten sollte. Am freudigsten aber erklang ihre Begrüßung des neuen Lichtes nach den dunklen Tagen der Trauer, wenn es in die geheimnisvolle Osternacht hineingetragen wurde ins Heiligtum, und Klerus und Volk in tiefster Ergriffenheit und heiliger Begeisterung ihm zujubelten: „Lumen Christi! Deo gratias! Licht Christi! Gott sei Dank!“

Auch heute noch begrüßen die Anhänger der Tagesgötzen ihre Lichter im Namen der Kultur und des Genusses.

Der Christ weiß, daß nur einer von sich sagen konnte: „Ich bin das Licht der Welt. Nur wer mir nachfolgt, der wandelt nicht in der Finsternis.“

Osterlicht ist Licht nach Finsternis. Der Diakon begrüßt es nach den Todesschatten des Karfreitags in der Frühe des Karsamstags mit dem Freudenruf „Lumen Christi!“ Und wie ein Jubel der Befreiung, der Erlösung und

Verklärung ringt es sich von aller Lippen: „Deo gratias! Gott sei Dank!“

Osterlicht ist Siegesglanz nach Leidensnacht. Der Sieg über den äußeren Feind ist trotz allen Heldentums dem deutschen Volke versagt geblieben, nun soll es einen höheren Sieg erringen durch Leiden, einen Sieg des Geistes. Die Liturgie begrüßt den auferstandenen Heiland als „Victor rex“, als Siegeskönig. Wir deutsche Katholiken müssen durch den Sieg über uns selbst in religiös-sittlicher Umwandlung und Erneuerung unseres eigenen Seins nach dem Vorbild Christi den inneren Sieg des deutschen Volkes, seine Auferstehung im Geiste des Christentums vorbereiten. Nur durch tiefe, schmerzvolle Leiden führt dieser Weg, wie auch Christi Weg zur Herrlichkeit über den Kalvarienberg ging.

Osterlicht ist göttliches Licht. Nur weil Christus wahrer Gott ist, konnte er die Bande des Todes lösen und siegreich über das Grab triumphieren. Er konnte am Vorabend seines Leidens beten: „Nun verkläre du mich, Vater, bei dir mit jener Verklärung, die ich schon, ehe die Welt war, bei dir besaß.“

Allzusehr ist das Göttliche unter uns vermenschlicht worden. Das Trugbild einer übertünchten Kultur hat uns geblendet. Heute müssen wir doch einsehen, daß nur Gott und die Rückkehr zu ihm, zu seiner Glaubensoffenbarung und zu seinen Geboten uns aus dem Elend zu befreien vermag. Die sogenannte Humanität ist an ihrem stolz verkündeten Friedens-

programm kläglich gescheitert. Es gibt nur eine wahre Humanität, die im Osterlicht Christi verklärte Menschlichkeit. Sie kommt von oben. Sie ist ein Werk der Gnade. Sie ist über das Erdhafte erhoben, durchleuchtet vom übernatürlichen Licht des Glaubens. Sie sieht in jeder Menschenseele den Glanz der Auserwählung Gottes zur Erlösung durch Christi Blut. Sie allein vermag aus dem Munde des auferstandenen Heilandes zu den unglücklichen Brüdern zu sprechen: „Friede sei mit euch.“

Was ist die verklärte Menschlichkeit anders als die vollkommene Verbindung und Verschmelzung des Göttlichen mit dem Menschlichen, die Aussprache des Göttlichen in menschlicher Form, wie sie sich so vorbildlich in der kirchlichen Liturgie ausgewirkt hat! In den Mysterien Christi erleben wir an der Hand der Liturgie das ganze Kirchenjahr hindurch unser eigenes Leben und Leiden, unseren Tod und unsere Seelenverklärung — ein göttlich verklärtes Menschenleben! So reift der Christ zum Vollalter Christi.

Unser Osterlicht ist Christus selbst. Er vereinigt in sich die Gottheit und Menschheit, Leiden und Sieg. Er verkörpert das Licht der Wahrheit in seiner Persönlichkeit. Er leuchtet uns voran auf unserem Lebensweg, und nur Männer, die sich mit seinem Geist erfüllt haben, werden als die heiß ersehnten Führer des deutschen Volkes auftreten dürfen. Wir brauchen Führerpersönlichkeiten, aber nur solche werden ihrer hohen Aufgabe gewachsen sein, die aller Selbst-

sucht ledig sind. Christus war kein Mann, der sich von der Masse bestimmen ließ. Er floh die Menge, als sie ihn zum König machen wollte. Er war auch kein Mann der Waffen: „Stecke dein Schwert in die Scheide!“ gebot er dem Petrus. Er wandte sich an das Innere, an das Herz: „Das Reich der Himmel ist in euch“. In diesem inneren Reich der Seelen will er herrschen. Er ist unser König in Liebe.

Osterlicht ist Königslicht. „Es freue sich die Erde, von solchem Glanze bestrahlt und vom Lichte des ewigen Königs erleuchtet, werde sie sich bewußt, daß alle Finsternis von ihr geschwunden ist“, so singt der Diakon bei der Weihe der Osterkerze. Christi Königtum ergießt seinen Lichtglanz über den Erdkreis. Wo immer sich ihm die Herzen erschließen, dahin trägt es seine erneuernde, verjüngende, belebende und verklärende Kraft — die Kraft der Liebe.

„O unschätzbare Tiefe der Liebe! Um den Knecht zu erlösen, hast du den Sohn geopfert“, singt die Kirche bei der Weihe der Osterkerze. Gibt es eine vollkommeneren Lösung des sozialen Problems? Nur durch Selbsthingabe, durch den menschenmöglichen Erweis der Christusliebe werden wir zu Miterlösern, zu Befreiern unserer Brüder.

Legen wir alle unfruchtbaren Theorien und Doktrinen ab! Nur Selbsterneuerung im Geiste des Christentums kann zu wirksamer Auferstehung unseres Volkes führen. Das Königtum der Liebe Christi muß uns alle unter die Allgewalt seines Herrscherstabes zwingen, nur so gehen wir der wahren Freiheit entgegen.

Diesem königlichen Osterlichte einen Weg in die dem Glauben und der Liebe geöffneten Herzen zu bahnen, wollen die folgenden Aufsätze versuchen. Sie wollen Christi Licht, von dem sie eingegeben sind, ausstrahlen. Sie wenden sich in erster Linie an die katholischen Akademiker, für die ihr Inhalt im Augenblicke ihres Entstehens bestimmt war. Vielleicht dürfen aber die hier ausgesprochenen Gedanken, die immer alle katholische Volksgenossen meinen und suchen, in der vorliegenden Fassung auf einen weiteren Kreis von Freunden rechnen.

Nur auf dringendes Bitten der Leitung des Verbandes der katholischen Akademiker konnte ich mich dazu verstehen, meinem bisher noch unveröffentlichten Vortrage über das „Mysterium als die Seele katholischen Wesens“ mehrere ältere Aufsätze vorzuschicken. Ich tue es in der Hoffnung, daß auch sie in unserer bewegten Zeit des Suchens und Ringens nach neu vertieftem Geistesleben ein wenig von dem wunderbaren Lichte ahnen lassen, „das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt“.

Möge Osterlicht unserem deutschen Volke vom Kreuze tiefer Leiden aufleuchten und ihm beglückende Auferstehung verheißen!

Lumen Christi! Deo gratias!

Abtei Maria Laach, am hochheiligen Osterfeste 1924.

† Ildefons Herwegen, Abt.

I. Die objektive Grundlage für den individuell zu gestaltenden Aufbau unseres religiösen Lebens

Das Siegel der alten und der neuen Kölner Universität zeigt das Bild der heiligen drei Könige. In ehrfürchtiger Anbetung stehen und knien die Weisen aus dem Morgenland, der Heimat aller Geistesbildung, vor dem auf dem Schoß der jungfräulichen Mutter thronenden Erlöser. Schon im Dämmerlicht der Katakomben begegnen wir dem gleichen Motiv, aber in ganz anderer Auffassung: die Magier, in phrygischer Tracht, kommen eilenden Schrittes herbei und bieten mit ausgestreckten Händen ihre Gaben dem Jesuskind dar. Erscheint auf unserem Universitätssiegel wie auf dem Dombild unseres Stephan Lochner die Unterwerfung des Geistes im Glauben ausgedrückt, so auf den Fresken der römischen Zömeterien die frohbereite Opfertat.

Die neue Kölner Universität ist in dem Augenblick ins Leben getreten, als wir am Grabe unserer nationalen Größe, ja unserer nationalen Ehre standen. Daß sie in unserer nach Neuorientierung ausschauenden Zeit das Siegel der altherühmten Kölner Hochschule des Mittelalters wieder aufgenommen hat, darf für uns Katholiken nicht bloß als ein Zeichen dankbarer Pietät gegen ihre große Vorgängerin gelten, sondern muß als Symbol aufgefaßt werden.

Die auf dem Bilde dargestellte Epiphanie, die Erscheinung der Königsherrlichkeit Christi vor der sehnsüchtig nach Erlösung verlangenden Menschheit, ist so ganz das Bild unserer Gegenwart. Christus muß wieder unser König werden, er muß es vor allem werden für die „Weisen“, für die Gebildeten, die selbst wieder Führer für andere werden sollen. Von diesem Königtum Christi aber ist gesagt: „Das Reich Gottes ist in euch¹.“ Nur durch innere seelische Umgestaltung unserer selbst werden wir imstande sein, auch unser Volk und unser Land zu erneuern.

I.

„Arbeit, nur Arbeit kann zu erneutem Aufstieg führen!“ Diese Parole der ernst um des Vaterlandes Auferstehung Ringenden ist nur wahr, wenn die Arbeit im eigenen Innern beginnt. Dieser Gedanke ist aber für die vorwärtsstürmende Jugend, die vom äußeren Tun so viel erwartet, schwer zu fassen. Und doch ist es für niemand wichtiger und folgenreicher als für die akademische Jugend, sich ganz und gar von der Überzeugung zu durchdringen, daß die innere Seelenverfassung allein die Keimzelle gegenwärtigen und zukünftigen Lebens ist. Für den katholischen Studenten gibt es nur ein Programm: Christus muß der Urgrund unserer Erkenntnis sein in einem Glauben voll mittelalterlicher Innigkeit, er muß unser höchstes Lebensziel sein in einem Opfergeist von der Märtyrerkraft der Katakombenzeit!

Aber darf ich denn von Innerlichkeit sprechen und zugleich an einer absoluten, außer mir stehenden Norm festhalten? Gilt es nicht als eine Haupterrungenschaft der Neuzeit, daß sie uns von der drückenden Herrschaft des Absoluten befreit, uns die Relativität aller Dinge gezeigt hat? Ist es nicht höchster Ruhm des Menschen, als eigener Herr, als Maßstab aller Dinge dazustehen? Ja, es ist wahr, die Moderne ist stolz darauf, die ewigen Werte zertrümmert, sich selbst an Gottes Stelle gesetzt zu haben. Eritis sicut dii! Nur das Gesetz des eigenen Busens soll noch gelten. Aber in unserer jüngsten Philosophie regt sich schon der Widerspruch gegen diese Auflösung aller absoluten Werte. Wie sich der antiken Sophistik mit ihrem dünnkelhaften Rationalismus die Sokratik entgegenstellte und die ewigen, überindividuellen Gesetze der Wahrheit und damit die Wissenschaft rettete, wie Platon das demütig-große Wort sprach, daß Gott, nicht der Mensch, das Maß aller Dinge sei, so müssen auch wir wieder zur Anerkennung ewiger, über uns stehender Wahrheiten zurückkehren; wir müssen daran festhalten, daß unser Verstand wohl imstande ist, absolute Gesetze zu erkennen. Aber wir gehen noch weiter. Schon Platon griff, wo die Dialektik versagte, zu den tiefsinnigen religiösen Lehren der Orphiker. Wir sind glücklicher als Platon. Wir haben eine geoffenbarte Religion, die der ewige Logos selbst uns gelehrt hat. Im Glauben an ihn finden wir eine Gewißheit, die keine Wissenschaft uns geben kann.

Religiös zu sein ist heutzutage im Gegensatz zu den Zeiten der Aufklärung beinahe Mode geworden. Aber es ist nur allzuoft eine selbstgemachte, gefühlsmäßige Religiosität, die von aller Dogmatik sich ängstlich fernhält. So übergibt sie sich freiwillig der Gefahr blinder Irrungen. Die wahre, katholische Religiosität muß sich an Christus und die Kirche als absolute Werte anschließen. Die Dogmen hinwieder müssen innerlichst erfahren und erlebt werden. Darin liegt der Ausgleich zwischen Innerlichkeit und absoluter Wahrheit.

Der Deutsche spricht gern von seiner „Innerlichkeit“ und stellt sie romanischen Äußerungen des religiösen Gefühls als etwas Minderwertigem gegenüber. Aber eine Innerlichkeit, die nur dem eigenen Ich folgen will, die sich nicht an höheren Normen bildet, die nicht nach außen dringt, ist Subjektivismus und bleibt unfruchtbar. Sie leugnet die Harmonie von Innerem und Äußerem, Seele und Leib, Gesinnung und Tat, Glauben und Werk, religiösem Erlebnis und kultischem Ausdruck².

Sie ist aber auch undeutsch. Gerade im 13. Jahrhundert, als die Innerlichkeit in unserem Vaterland die liebevollste Pflege fand, hat die Frühgotik von Straßburg und Bamberg bis Naumburg und Braunschweig in Kirche und Welt ihre Meisterwerke geschaffen. Allerdings weist die katholische Innerlichkeit die Veräußerlichung ab, die ein Grundübel unserer Zeit ist, die alle ihre Organisationen und Reformen, alle Bildung und Beglückung von außen her an den

Menschen heranbringen will; aber sie scheut sich nicht, ihrem inneren Leben nach außen Gestalt zu geben. Und in dem Sinn müssen wir innerlich sein, daß wir fähig werden, aus der Wurzel unseres Glaubens und unserer gottgeeinten Frömmigkeit heraus unser Leben zu formen und zu gestalten. Die Harmonie von Seele und Welt, innerem Gehalt und äußerer Form ist das naturgemäße Ergebnis katholischer Innerlichkeit.

Ein aus ihrem Geist geschaffener Kosmos, der aus dem Leben Form gewonnen hat und durch seine Form zum Leben zurückführt, ist die Liturgie. Als Wort und Geste der Kirche bildet sie für uns den objektiven Weg zu Christus, wie Christus selbst der objektive Weg zum Vater ist. Es wäre ein verhängnisvoller Irrtum, zu glauben, die Liturgie sei etwas Äußerliches. Sie ist ein Ausdruck, eine Form für das zutiefst Empfangene und Empfundene, für unsere Einheit mit Christus.

Schon das liturgische Jahr — um aus der unerschöpflichen Fülle nur ein Beispiel herauszugreifen — ist für unser inneres Leben ein Weg mit Christus zu Christus. Es läßt uns im Advent die Sehnsucht der Völker nach dem Erlöser nachempfinden. Weihnachten schenkt uns den Heiland; Epiphanie proklamiert ihn als den Gottkönig. Aber kaum hat er sein Reich begründet, so beginnt in der Vorfastenzeit der Kampf mit dem Fürsten der Finsternis. Das gewaltige Ringen verstärkt sich Woche um Woche. Dem Geisteskampf, dem tief inneren Seelenleiden, folgt der Leidenskampf der Passion.

Aus tiefster seelischer Ergriffenheit heraus hat die Liturgie den Endkampf zwischen Licht und Finsternis, Unschuld und Sünde in den Kartagen zu wehevollster Dramatik gestaltet. Nur eine für das tragische Moment so empfindsame Auffassung, wie sie der Antike eigen war, vermochte eine so hoheitsvolle Darstellung des Erlösertodes zu schaffen, wie der Kultus des Karfreitages sie uns bietet. Und nur das an antiken Formen geschulte Christentum vermochte eine Symbolik zu ersinnen, wie sie die Liturgie des Karsamstags bietet, zugleich die Herrlichkeit und Verklärung des auferstandenen Victor Rex wie auch die Entsündigung und Wiedergeburt des Christen in der Taufe in überirdischer Freude feiernd.

Den triumphierenden Einzug des siegreichen Königs in sein himmlisches Reich begeht das Himmelfahrtsfest, und die endgültige Inaugurierung seines Gottesreiches auf Erden vollzieht der Heilige Geist am Pfingstfeste.

So durchleben wir an Hand der Liturgie im Laufe eines halben Jahres den ganzen Erdengang des Erlösers mit beständiger Beziehung auf das fortschreitende Heilswerk. Die liturgische Formulierung der Tatsachen wird zu einer tiefdringenden Theologie des Erlöserwerkes. Aber auch diese belehrende und erbauende Seite des Kirchenjahres erschöpft keineswegs seine Bedeutung. Jedes Fest und jede Festzeit ist zugleich eine Gnadenerneuerung des Heilsgeheimnisses, das gefeiert wird, also eine neue Geburt, eine neue Auferstehung Christi, eine neue Geistessendung. Die Liturgie ist nicht

nur Gnadenträgerin in den Sakramenten, sie ist auch Gnadenvermittlerin in den Begehungen, die uns das Leben Christi gegenwärtig machen. Und nicht nur Vergangenheit und Gegenwart umfaßt die Liturgie, sie dringt sogar vorausschauend in die Zukunft.

Die zweite Hälfte des Kirchenjahres von Pfingsten bis Advent entwickelt auf dem Hintergrund der alttestamentlichen Geschichte eine großzügige prophetische Pragmatik des Reiches Christi auf Erden. Die Parusie des Erlösers im Weltgericht bildet als die herrliche Offenbarung der Ewigkeit Ende und Anfang des liturgischen Jahresringes.

So hat die Liturgie die Aufgabe, Christi Leben, Geist und Herrschaft in die Seele des Christen einzusenken, den Christen zu einem anderen Christus umzubilden.

Es ist vorzüglich der Akademiker, weil mit den notwendigen Bildungsvoraussetzungen ausgestattet, dem es vergönnt ist, einzutreten in diese großartige christozentrische Gedankenwelt. Das Meßbuch muß ihm dazu Führer und Freund werden.

Das liturgische Heilandsbild überträgt die lebensvollen Züge des historischen Christus aus der Zufälligkeit der Landschaft auf den Goldgrund der Ewigkeit. Es hat nichts gemein mit dem Typus des Proletariers im 20. Jahrhundert, mit dem Revolutionär oder dem religiösen Schwärmer, als den man heute Christus so gern darzustellen versucht. Es ist durchaus objektiv, aber von einer Hoheit, Tiefe und Zartheit, daß es ebenso den Hirten, den Lehrer, den Arzt, den Freund und Bräutigam offenbart wie den König, Propheten und Priester.

Um dieses von Lehre und Kult dargebotene Christusbild, das, wie jede Objektivität, Gemeinschaft erzeugt, schart sich die Gemeinschaft der Gläubigen, die *Communio Sanctorum*. Erwachsen aus dem kleinen Kreis derer, die dem Herrn auf seinem Pilgergang durch das Judenland Gefolgschaft geleistet hatten, waren alle, die sich in der Erstlingskirche zu Jerusalem zusammenschlossen, ein Herz und eine Seele. Ihre Liebe zu Christus äußerte sich in der gegenseitigen Liebe untereinander. Das Band ihrer Einmütigkeit aber bestand in der Gemeinschaft der Lehre der Apostel, des Gebetes und des Brotbrechens. Hier erscheint als erste Struktur der Gemeinschaft: Dogma, Gebet und Sakrament. Und wenn es auch der Boden des *Imperium Romanum* war, ja, man darf sagen der römischen Staats- und Rechtsauffassung im engeren Sinne, auf dem diese Struktur sich immer mehr ausbildete und sich, zumal nach der hierarchischen Seite ausbaute, so wäre es doch ein großer Irrtum, zu glauben, daß damit dem christlichen Geist Fesseln angelegt und eine Erstarrung vorbereitet wurde. Ein Gesetz zur Freiheit, nicht zum Zwang begann sich unter den ordnenden Kräften, die innerhalb der Gemeinschaft tätig waren, zu gestalten. Nur wenn wir stets vor Augen haben, daß Christus in seiner Kirche lebt, daß sein Geist der Geist der Kirche ist, daß sein Blut ihre Adern durchströmt, dann begreifen wir, daß auch Gesetz und Form in ihr von seinem göttlichen Leben durchhaucht und bewegt sind. Wenn die Kirche lehrt, so ist

es Christus, der lehrt; wenn die Kirche betet, so betet Christus in ihr; wenn die Kirche weiht und segnet, so hebt Christus seine Weihenden Hände zum Segen. Die Kirche ist der mystisch fortlebende Christus. Die großen Objektivitäten in der Kirche: Dogma, Recht und Liturgie, sind nur Kristallisationen einer überreich befruchtenden Lebensfülle.

Es ist behauptet worden, daß wir heute mit einem dreigestaltigen Christentum, mit drei ganz verschiedenen Arten und Bildungen christlichen Geistes zu tun haben: mit dem petrinischen Christentum, das in der katholischen Kirche verkörpert sei, mit einem paulinischen Christentum, das in den protestantischen Kirchengemeinden zum Ausdruck komme und mit dem johanneischen Christentum, zu dem sich alle diejenigen Christusgläubigen stillschweigend bekennen, die jeder Kirchlichkeit fremd oder feindlich gegenüberstehen; diese letztgenannte Gruppe johanneischer Christen sei das allein lebendige Christentum der Gegenwart, ihm gehöre die Zukunft³.

Von vornherein muß hier ein Nebeneinander als durchaus irrtümlich bezeichnet werden. Petrus, Paulus und Johannes gehören heute ebenso zusammen wie in der Urkirche. Wenn ihr Werk wie ihre Persönlichkeit ein verschieden geartetes Gepräge zu tragen scheint, so offenbaren sich darin doch nur verschiedene Seiten des gleichen christlichen Geistes. Erst diese Verschiedenheit zur Einheit zusammengeschlossen, gibt die wahre und ganze katholische Kirche. Auf dem Felsen Petri

gründet das Fundament des Glaubens, erheben sich die monumental Säulen des Dogmas, die wuchtigen Gefüge der Hierarchie und des Rechts, die grandiosen Formen des Kultus. Alles, was grundlegend ist im Christentum und richtunggebend, wird auch von Fernstehenden als „petrinisch“ anerkannt. Aber darauf beschränkt sich das Katholische keineswegs. Die Autorität und Tradition des Petrus vermählt sich mit der Geistesfreiheit und dem Gnadenleben, die in der Predigt des hl. Paulus den ersten Platz einnehmen. Wenn man die beiden voneinander trennt, wird jedes für sich zur Häresie, zusammen aber bilden sie das durch das heilige Gesetz der Form gesicherte und behütete, reich strömende Geistesleben, das sich in der katholischen Kirche allzeit geoffenbart hat. Was aber soll ich von dem johanneischen Christentum sagen, das als das Christentum der Zukunft angesprochen wird? In Johannes stellt sich sozusagen die Synthese von Petrus und Paulus, von Glaube und Liebe verkörpert dar; er ist der Typus des von der Liebe getragenen begeisterten Glaubens. Neben veritas und caritas stellt er die contemplatio dar, das tiefste Ergriffensein vom Glauben an Christus in der Liebe zu Christus. Er ist keineswegs ein flackerndes, unfäßbares Feuer. In ihm ist volle Harmonie und Ausgeglichenheit. Welches Evangelium ist durchsichtiger, klarer, kunstvoller in seinem Grundriß und in seinem Aufriß als das des Pneumatikers Johannes! Die hellstrahlende, abgeklärte Seele des Jüngers, den Jesus lieb hatte, ist unzertrennlich verbunden mit dem Apostelfürsten und

mit dem Weltapostel. Überlieferung und schaffendes Leben, Gesetz und Freiheit, Form und Geist, das Objektive des Petrus, das Individuelle des Paulus und das beschauliche Versenktsein des Johannes geben nur in ihrer vollkommenen Vereinigung und Durchdringung das wieder, was wir das Wesen der katholischen Kirche nennen⁴.

Dieser reich gegliederte und von geistigem Leben kraftvoll durchpulste Organismus ist Basis und Vorbild jeder katholischen Gemeinschaft, auch der studentischen. Wenn es wahr ist, daß wir als Christen von innen heraus leben müssen, dann haben wir auch ein Recht, uns auf dem Boden der Konfession zur Gemeinschaft zusammenzuschließen. Es ist eine falsche Auffassung, wenn man glaubt, daß damit ein Keil in das Ganze der Volksgemeinschaft getrieben werde. Im Gegenteil, die konfessionelle Organisation ist ein Ferment für das Volksganze. Wollen wir wirklich tüchtige Menschen bilden, so können wir es nur, wenn wir die Kräfte entbinden, die auf dem tiefsten Grunde unserer Weltanschauung liegen. Oder sollen wir gerade das Höchste und Heiligste außer acht lassen, wenn wir uns im Angesicht der Ruinen darauf besinnen, wieder aufzubauen? Nur aus dem innersten Leben heraus erwächst die Gemeinschaft der Arbeit, der Forschung, der Kunst und jeglicher Kultur. Und dieses Innerste ist bestimmt durch unseren Glauben. Es ist daher mit Freude zu begrüßen, daß sich akademische Arbeitsausschüsse zu bilden beginnen, die sich die Pflege des religiösen Ideals zur Aufgabe

machen. Ihre Bestrebungen dürfen um so sicherer auf Erfolg rechnen, weil sie sich in kleinen Zirkeln der intensiven Pflege der Schriftlesung, der Apologetik, der Liturgie, Mystik, Aszese usw. widmen. Erscheint diese Gruppierung auch als eine Auflösung des religiösen Komplexes in Sondergebiete, so führt doch jedes einzelne aus einem bestimmten, klar erfaßten Gesichtspunkt zum Ganzen zurück, um es zu vertiefen. Kleinarbeit ist der einzige Ansatzpunkt der Verjüngung in jedem Organismus, auch in der Studentenschaft. Heute, wo soziale Zellenbildung vor allem not tut, ist es gerade die Aufgabe der akademischen Jugend, sich mit der frohen Begeisterung aufblühenden Lebens dieser dem ganzen Volk zugute kommenden intensiven Arbeit im kleinen und kleinsten Kreise zu widmen.

II.

Schließt aber nicht die gewaltige, so viel bewunderte Organisation der weltumspannenden Gemeinschaft der Kirche die Entfaltung des einzelnen aus? Keineswegs. Die Gemeinschaft bietet vor allem die Möglichkeit und die Gewähr dafür, daß der einzelne sich voll und ganz entwickeln und auswirken kann. Sie ergänzt seine Mängel und erhöht seine Vorzüge. Jede Gemeinschaft aber ist um so wertvoller, je mehr die einzelnen, die sie bilden, Persönlichkeiten sind. Gerade in der Kirche ist es eine prinzipielle Notwendigkeit, daß sie sich aus Persönlichkeiten zusammensetzt, weil ihr Haupt die gottmenschliche Persönlichkeit Christi ist. Wenn jeder berufen

ist, dieser idealsten Persönlichkeit nachzufolgen, zum Vollalter Christi zu gelangen, wie der hl. Paulus sagt, so muß die Kirche großen Wert darauf legen, daß der einzelne nach Möglichkeit zur Persönlichkeit gedeiht, d. h. alle ihm gebotenen Anlagen des Geistes und Herzens ausbildet und vervollkommnet, um sie für die große Idee, der er lebt, für Christus einzusetzen.

Die kirchliche Gemeinschaft fordert Persönlichkeiten. Ohne sie müßte sie untergehen. Der göttliche Erlöser selbst ist es, der den unschätzbaren Wert der Einzelpersönlichkeit proklamiert: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber Schaden leidet an seiner Seele⁵.“ Damit ist ausgesprochen, daß kein Reichtum, kein Wissen und Können, keine noch so hochstehende Kultur eintreten kann für den Wert der Einzelseele, und zwar jeder einzelnen Seele. Der große Apostel hat es ausgesprochen und für seine Zeit und Umgebung in der hellenistischen Welt angewandt: „Weder Jude noch Hellene“ — keine Völkerreligion — „weder Herr noch Sklave“ — keine Standesreligion — „weder Mann noch Weib“ — keine Staatsreligion und infolgedessen keine Männerreligion — „alle sind wir eins in Christus⁶.“ Weder Nationalität, noch Stand, noch Geschlecht kommt vor Gott in Betracht, jede Seele ist vor ihm ein Ewigkeitswert. Mit der Verkündigung dieser Wahrheit ist das Christentum über alle geistigen Errungenschaften der Jahrtausende vor ihm hinausgeschritten. Mit der Bewertung der Persönlichkeit, der Einzelseele, hat es die Welt erobert.

Die Schätzung des einzelnen findet auch in der Liturgie ihren unübertrefflichen Ausdruck. Sie ist ihrem ganzen Wesen nach Gemeinschaftsgebet: wir loben dich, wir preisen dich, wir beten dich an. Und doch geht sie nicht an dem einzelnen vorüber. In den Sakramenten wendet sie sich mit dem Aufwand besonderer Feierlichkeit an den einzelnen Christen. Ein jeder wird dem Stellvertreter Christi dargeboten zur Taufe. Einem jeden legt der Bischof die Hände auf. Rastlos durchwandert er seine Diözese, um einmal im Leben in persönliche Beziehung mit einer jeden ihm anvertrauten Seele zu kommen, ihr den hl. Geist zu vermitteln und ihr so das Vollbürgerrecht im Reiche Christi zu verleihen. Bei dem eucharistischen Gastmahl wird jedem einzelnen das Brot vom Himmel gereicht. Im Bußgericht aber vor allem decken wir vor dem, der des Erlösers Stelle vertritt, die innersten und tiefsten Falten unseres Herzens auf. Hier kommt auch das Individuelle zu seiner eigensten Geltung. Gerade der Student hat ein Recht darauf, daß ihm hier individuelles Verständnis, die Hirtenliebe Christi und die Mutterliebe der Kirche entgegengebracht wird.

Wie wir aber Wert darauf legen, selbst Persönlichkeiten zu sein, so müssen wir uns auch verpflichtet wissen jeder fremden Persönlichkeit gegenüber. Darin liegt eine objektive Bindung der Persönlichkeit, die aus der Gemeinschaft erfließt. In der Frühzeit des Christentums war man gewohnt, in jedem Mitmenschen Christus zu sehen, mit Vorliebe in den Armen und Kranken, gemäß dem Wort des Herrn: „Ich war hungrig,

und ihr habt mich gespeist, ich dürstete, und ihr habt mir zu trinken gegeben, ich war Fremdling, und ihr habt mich aufgenommen, ich war nackt, und ihr habt mich bekleidet, krank, und ihr habt mich besucht, im Kerker, und ihr seid zu mir gekommen. Da antworten ihm die Gerechten und sprechen: Herr, wann haben wir dich hungernd gesehen und dich gespeist, dürstend und dir den Trank gereicht, wann sahen wir dich als Fremdling und nahmen dich auf, oder nackt und bekleideten dich, oder wann sahen wir dich krank oder im Kerker und sind zu dir gekommen? Und der König wird ihnen antworten und sprechen: Wahrlich, ich sage euch: was immer ihr einem aus diesen meinen geringsten Brüdern getan habt, das habt ihr mir getan⁷.“ Hier entsprang alle soziale und karitative Betätigung des Christentums.

Diese auf dem tiefsten christlichen Glaubensempfinden beruhende Hochachtung vor der fremden Persönlichkeit ist eine der wichtigsten Aufgaben der Studentenschaft in der Gegenwart. Formlosigkeit, die an Rohheit streift, will sogar in die besseren Kreise eindringen. Der katholische Student, der an der Auferstehung unseres Volkes mitwirken will, hat nicht nur die Pflicht, seine eigene Persönlichkeit auszubilden, sondern auch jede andere Persönlichkeit zu respektieren. Ganz besonders schuldet er diese Hochachtung der Frau. Als Dante durch die furchtbare Verzweiflung des Inferno hindurchgeschritten war, als er im Purgatorio peinvolle Läuterung erfuhr, als er schon im Begriffe stand, sein Auge zum Höchsten zu erheben,

da war es eine Frau, die ihn an der Hand nahm, um ihn einzuführen in die himmlische Seligkeit des Paradieses. Beatrice führte ihn aus dem Leiden hinaus in die Verklärung. Keiner der Großen im Reiche des Geistes, weder Shakespeare noch Goethe, haben ein gleich tiefes Lebenssymbol zu schaffen vermocht. Nur ein von der katholischen Lehre erfüllter Denker konnte ein solches Frauenideal schaffen. Jede katholische Studentin muß sich bewußt sein, daß aus ihrer Seele etwas von der Lichtgestalt der Beatrice leuchten muß, daß auch sie berufen ist, dem jungen Mann Führerin zu sein zur Seelenreinheit und Seelenfeinheit. Und haben wir nicht in deutschen Gauen ein leuchtendes Vorbild in den Jugendtagen unseres eigenen werdenden Volkes? Als der unermüdliche Bonifatius müde zu werden begann, als er seinen letzten Weg antrat in das Friesland, ahnend, daß ihm dort die Märtyrerkrone bereitet sei, bestimmte er, daß die von ihm hochverehrte Lioba, die ihm aus der angelsächsischen Heimat gefolgt war, die auch die erste bildende Hand an deutsche Frauen und Mädchen gelegt hatte, in seinem Grabe neben ihm bestattet werden sollte. So steht ein Mönch und Bischof am Anfang der christlich-germanischen Welt, der heute noch aus dem schweigenden Grabe zu Fulda den lauten Ruf erhebt: Deutsche Männer, deutsche Studenten, achtet und ehret die Frauenseele!

Die Persönlichkeit, von der die Gemeinschaft durchherrscht ist, bildet auch in ihr das Prinzip des Fortschrittes. Jede Gemeinschaft muß unfruchtbar werden und erstarren, wenn

nicht ein in ihr wirkendes Lebenselement — die Persönlichkeit — ihr stets neue Ziele und Aufgaben stellt. Soll aber die Persönlichkeit diese lebenerneuernde Kraft entfalten, dann muß sie selbst unausgesetzt wachsen und sich vervollkommen. Wiederum ist es Christus der Herr, der uns hier ein unbegrenztes Ideal vor Augen stellt: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist⁸.“ Je ernster und freudiger die Einzelpersönlichkeit diesem Wort nachstrebt, um so reicher erblüht die Gemeinschaft. Der Weg zur Höhe aber führt über Golgatha. Christus, das Haupt unserer Gemeinschaft, ist auch das Haupt der Märtyrer. Sein Leben war die gewaltigste Tragik, die sich je auf Erden verwirklicht hat. Von seinen Freunden verraten, verleugnet, verlassen, war er seinen Feinden ausgeliefert. Angenagelt an das Kreuzesholz starb er den grausamsten Tod. Aber dieser Untergang des Gerechten, diese welterschütternde Tragik ist nicht in die Grenzen der griechischen Tragödie eines Aeschylos oder Sophokles gebannt, die weinend und klagend ihren Helden im Tode versinken läßt. Die Tragik Jesu Christi führt hinaus über den Untergang, sie führt entgegen der höchsten, strahlendsten Verklärung, in einem Aufwärtsschreiten bis zur Rechten des Vaters.

Diesen Weg hat er uns gewiesen. Aus dem Gedanken an die alle irdische Tragik überwindende Kraft der göttlichen Gnade, aus dem Verlangen nach der ewigen Herrlichkeit, der alles restlos zum Opfer gebracht werden muß, erwuchs die Mär-

tyreridee der alten Kirche. Erst das Mittelalter teilt den Märtyrern die Werkzeuge ihrer Leiden als Embleme zu. Die alte Kirche schaut mit der geheimen Offenbarung die Helden, die mit ihrem Herzblut für Christus eingestanden sind, ange-
tan mit weißen Gewändern, goldene Kronen auf dem Haupt und Palmen in den Händen tragend. Sie sind nicht dem Leiden erlegen, sondern haben es voll königlicher Hoheit triumphierend überwunden. Das ist der Märtyrertod, zu dem auch wir bereit sein müssen. Der Begriff des Radikalismus findet keine Anwendung auf das Tugendleben. Die Kirche kennt nur einen Radikalismus, der das Laster mit der Wurzel (*radicitus*) ausrottet. Sie spricht ihm also nur negative Bedeutung zu. Ihr sittliches Ideal ist ein positives Aufwärtstreben, es ist Heldentum, Heroismus. Vielleicht zu sehr und zu lange haben wir unsere Aufmerksamkeit dem Loskommen von der Sünde zugewandt, ohne zu bedenken, daß derjenige, der einen Berg zu besteigen beginnt, von selbst die Niederungen des Tales verläßt. Wenn je, so ist es heute an der Zeit, daß wir die Wege des christlichen Heroismus beschreiten. Heldentum ist nicht die Sache der Masse, wohl aber heischen wir es als moralische Pflicht von den Führern. Und alle akademisch Gebildeten sind in irgendeinem Maße zur Führerschaft berufen, darum auch zum Heldentum.

Nicht nur der teure Preis des Heldentums, auch seine Quelle und seine Größe ist auf allen Gebieten das Opfer. Das eucharistische Opfer war die Stärke der Märtyrer, es ist

auch heute noch das „Brot der Starken“ und weist uns in seinem liturgischen Aufbau einen sicheren Weg.

Der Hilferuf Kyrie eleison kennzeichnet unsere irdische Not, die sich heraussehnt aus dem Dunkel, Gott entgegen. Ihr begegnet die Lesung der Epistel mit heiliger Lehre aus dem noch unerlösten Alten Bund oder aus den Briefen des Apostels an die neubekehrten Heiden. Gleich einem milden Licht erhebt sich das Evangelium, das des Heilands eigenes Wort in unseren Herzen widerklingen läßt. Unmerklich ist unser Glaubensleben neu entfacht. Tag für Tag folgen sich die Lesungen und Gesänge der Vormesse in reichem Wechsel. Sie passen sich der vielgestaltigen Tragik unseres Erdendaseins an und wissen unsere menschlichen Empfindungen und Stimmungen, unsere Leiden und Verlangen zu läutern und übernatürlich zu vergeistigen. Sie führen unsere Glaubenserkenntnis zum Willensentschluß, unsere Gottesliebe zum Opfer unserer selbst.

Unser Edelstes und Bestes, Brot und Wein, tragen wir an den Altar. Mit diesem Symbol unserer Selbsthingabe ringen wir uns los vom Irdischen, erheben wir uns über unsere menschliche Gebundenheit. Die Präfation öffnet den Vorhang des Allerheiligsten. Himmlische Gesänge dringen an unser Ohr. Wir werden eingeführt in die Chöre der Engel: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heerscharen.“

Wie eine majestätische Hochebene überragt der Kanon alle Erdengefilde, er erhebt sich in himmlische Sphären. Hier scharen sich um das heiligste Mysterium die Verklärten des

Himmels, die noch auf Erden Ringenden und die im Feuer der Läuterung Seufzenden zu der einen Communio Sanctorum. Sie alle scheinen für diese heilige Stunde zu einer jeder Zeitlichkeit entrückten Gemeinschaft um den eucharistischen Heiland vereint zu sein. Hierher reicht keine irdische Wandelbarkeit mehr. Unberührt von dem fließenden Leben bleiben die Texte des Kanon allzeit die gleichen. Nur der höchsten Festtage und der beglückenden Mehrung der Gemeinschaft durch die Neugetauften wird mit einem kurzen Wort gedacht.

Die Erneuerung des letzten Abendmahls aber — das Gedächtnis des Herrn — löst sich so sehr von jeder irdischen Bedingtheit los, daß hier nur mehr Christus selbst redet und handelt. Sogar die Person des Priesters geht völlig auf in der Person des Erlösers: „Das ist mein Leib, das ist der Kelch meines Blutes.“ So versinkt in den Wandlungsworten alles Erdhafte bis auf den letzten Rest. Der Kanon ist in die göttliche Ruhe der Ewigkeit eingetaucht.

Mit dem Pater noster, dem auf das Opfermahl vorbereitenden Familiengebet, nähert sich die Liturgie wieder leise der Tragik des Erdenlebens: „Gib uns heute unser tägliches Brot, vergib uns unsere Schulden, erlöse uns von dem Übel.“ In der Kommunion neigt sich der göttliche Heiland zu jeder einzelnen Seele, ihre ganz persönlichen Notwendigkeiten und Lebensbedingungen liebevoll umfassend und erklärend.

Die Danksagung steht nicht in der Liturgie geschrieben. Das Leben selbst macht sie aus. Unser ganzes Leben muß eine

Eucharistia — eine Danksagung — werden, wenn wir aus dem Geist handeln, in dem die Kirche ihr Opfermysterium feiert.

Wenn jeder Mensch seine höchste Vollendung in seinem Wirken erreicht, wie viel mehr der katholische Christ, wenn er seine ganze Berufsarbeit, seine Standesverpflichtungen durchdringt mit dem Geist, der ihn dem eucharistischen Christus eint. Das ist die Schule christlichen Opfergeistes, christlichen Heldentums.

Unsere Erneuerung muß in unseren Herzen beginnen. Nur durch allseitige Erfassung unseres heiligen Glaubens, durch freudige Bejahung der objektiven Formen des katholischen Gemeinschaftslebens, aber auch der vollen Hingabe an unser Persönlichkeitsideal vermögen wir die Grundlage zu schaffen für einen gesunden Wiederaufbau. Cultores fidei müssen wir sein, von denen der Kanon der hl. Messe spricht, die den Glauben leben, lieben und mit ihrem Höchsten und Besten, mit ihrem Leben für ihn eintreten⁹. Dann werden wir auch cultores patriae sein, indem wir die Siegesfahne des Kreuzes wieder aufrichten im Herzen unseres Volkes, die allein das irdische und ewige Heil der Menschheit verbürgt.

II. Weltarbeit und klösterliches Ideal

Der erste Weltarbeiter ist der dreieinige Gott. Der allmächtige Geist baute sich die gewaltige Werkstatt, das Weltall. Es ist seine Wonne, darin zu arbeiten. Er beherrscht meisterhaft sein Werkzeug. Ihm gehorcht jede Kraft, jeder Geist. In seinen Arbeiten ist weltweite Großzügigkeit, sicheres Gleichmaß, ursprüngliche Frische, auch im Kleinsten tiefer Sinn.

Gott hat den Menschen zum Weltbeherrscher erschaffen, also zum Weltarbeiter, denn „man beherrscht nur, woran man arbeitet“. Der Mensch hat seine Kräfte empfangen, damit er bilde und schaffe, damit er ordne und bewege, damit er seiner Umgebung von seiner eigenen Seele Leben, Klarheit und Freude einhauche. „Es nahm also Gott der Herr den Menschen und brachte ihn in den Garten der Lust, damit er arbeite¹.“ Die Arbeit war für Adam Lust und Freude.

Die Sünde hat den Menschen entthront. Er muß kämpfen, wenn er sein Königreich wiedererobern will. Darum ist ihm die Arbeit so hart und mühevoll. Aber gerade dieser Frondienst ist der Lösepreis, der zur Befreiung und zur verlorenen Königsmacht zurückführt. Weltarbeit kann und soll den Menschen zur vollen Reife bringen. Richtige Weltarbeit belohnt ihren Arbeiter mit Herrschaft über die Welt.

Der größte Weltarbeiter in Menschengestalt, das Vorbild der richtigen Weltarbeit ist Christus. Er hat die Welt umgestaltet. „Mein Vater arbeitet bis zur Stunde und ich arbeite. Ich muß die Arbeit dessen tun, der mich gesandt hat².“ „Wenn ich nicht die Werke meines Vaters tue, so glaubet mir nicht³.“ „Der Vater aber, der in mir ist, er tue die Werke⁴.“ Er kam, zu dienen, und dennoch nannte er sich König. Sein Wort: „König bin ich“, wurde sein Todesurteil. Aber sein Erlöserblut floß für die ganze Welt und heiligt bis zum Ende der Zeiten alle Weltarbeit, die in seinem Namen und Geiste geschieht.

Der Erstberufene zur Weltarbeit — zur Arbeit in der Welt, an der Welt und für die Welt — ist der Christ, ist der Jünger der Weltkirche, der Katholik. „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, wer an mich glaubt, der wird selbst die Werke tun, die ich tue, und er wird noch größere als diese tun⁵.“

I.

Hier erhebt sich nun die Frage, in die das Problem von der Weltarbeit gefaßt werden kann: Sind nicht Welt und Kirche zwei unversöhnliche Gegensätze?

Die Lösung liegt in dem Geheimnis von Schuld und Erlösung, von Sünde und Gnade. Überall da, wohin die Kirche mit der Gnade Erlösung trägt, schwindet der Gegensatz zwischen Weltreich und Gottesreich. Wo immer der Fürst dieser Welt hinausgestoßen wird, da entfaltet sich die Herrschaft

Christi. Und wo immer seine Majestät erhöht ist, da wird er alles an sich ziehen⁶.

So wird auch die Weltarbeit geheiligt, wenn sie von seiner Gnade beherrscht, in Gott und für Gott getan wird, Gegensatz ist und bleibt nur da, wo ohne Gott oder gar gegen Gott gearbeitet wird.

Weltarbeit im Sinne von „Arbeit im Weltgeiste“, im Geiste „des Fürsten dieser Welt“ ist einseitige Diesseitskultur. Möglichst langes, gesundes, reiches Erdenleben ist ihr höchster und einziger Zweck. Rücksichtslose Gewalt, raffinierte Berechnung, unbändige Hast im großen Wettlauf, im wüsten Wettkampf sind ihre Mittel. Die Bedürfnisse werden ins Maßlose gesteigert, die Leidenschaften überhitzt, unheimliche Kräfte werden im Innern des Menschen entbunden: das Übermenschentum führt zu einer Freiheit von Raubtieren, die mit Vernunft und freiem Willen sich gegenseitig zerbeißen und zerreißen. Solche Arbeit ist verflucht, weil sie ausschließlich im Dienste des Ichgötzen steht, selbst das Gute, das auch sie für die Allgemeinheit leistet, dient nach der Absicht des so Arbeitenden doch wieder der eigenen Ehre. Schon rein menschlich gesprochen, sind die kräftigen Elemente, die durch jede Arbeit frei werden, auf breite, freie Verhältnisse, die den engen Kreis um das eigene Ich weit überschreiten, angelegt. Sie sind berechnet, in den Makrokosmos einzugreifen, mitzuklingen mit den kühnen und sicheren Schwingungen, in denen die unfehlbare Hand des ersten Bewegers in der Natur und in der Geschichte die Dinge und die Geister leitet.

Der erste Gedanke, den wir meist mit dem Begriff der Arbeit verbinden, ist der der Erwerbstätigkeit, der Arbeit um das tägliche Brot. „Wir haben unser Brot nicht unentgeltlich gegessen von irgend jemand, sondern in Arbeit und Ermüdung, Tag und Nacht arbeitend, um niemanden von euch zur Last zu sein Denn als wir bei euch waren, haben wir euch dies vorgeschrieben: Wenn einer nicht arbeiten will, soll er auch nicht essen.“ So schreibt der hl. Paulus an die Thessalonicher⁷.

Damit ist nicht nur die Pflicht, seinen Lebensunterhalt durch Arbeit zu gewinnen, sondern auch deren Folge, Besitz zu erwerben, sanktioniert. Besitz ist die Grundlage des Einflusses auf die Lebensgestaltung anderer und jeder Kulturtätigkeit. Da aber der Katholik an beidem teilhaben soll, so darf er auch auf eine Mehrung seines Besitzes bedacht sein, die über die persönlichen Bedürfnisse hinausgeht, um allgemeinnützigen Zwecken zu dienen „arbeitend mit seinen Händen, was gut ist, damit er habe, um dem mitzuteilen, der Not leidet“⁸.“ Nur lehrt die Kirche ihre Kinder beten: „Laß uns, o Gott, unter deiner Leitung und Führung so durch die irdischen Güter hindurchgehen, daß wir die ewigen nicht verlieren“⁹.“ Dieser Ausblick in die Ewigkeit und die sich daraus ergebende Einschätzung der irdischen Dinge soll den Christen bei aller Kulturarbeit leiten. Auch die Kultur ist nicht der höchste Lebenswert.

Kultur bindet an die Materie und doch setzt auch die Religion Kultur voraus, trägt und fördert sie. Das scheint ein

innerer Widerspruch zu sein. Wenn Religion und Kultur wirklich als Gegensatz erscheinen, so kann das nur geschehen, wenn beide unabhängig voneinander sich gegenüber stehen. Eine gottentfremdete Kultur wird naturgemäß der Religion entgegen sein. Die Frage ist nur, ob eine gottfeindliche Kultur überhaupt mit Recht ihren Namen verdient.

Nach katholischer Auffassung ist jede Teilnahme an der Weltarbeit, jede Kulturtätigkeit ein von Gott gegebener Beruf, und seine Erfüllung religiöse Tätigkeit im weitesten Sinne. Wie das ganze Leben auf Gott zielt, so ist auch die Arbeit Gottesdienst. So lange sie in diesem Sinne gepflegt wird, kann die Kultur nicht in Gegensatz zur Religion treten. Nur so ist aber auch jene bewunderungswürdige Einheitskultur erreichbar, die sich als den großartigsten ethischen Ertrag mittelalterlichen Gesellschaftslebens darstellt.

Auf den Hintergrund dieser allgemeinen Erwägungen stellen wir nun die Gegenwartsfrage: Wie sollen sich die deutschen Katholiken nach dem Kriege an der Weltarbeit beteiligen?

Daß sie sich daran beteiligen, ein jeder in dem ihm von Gott angewiesenen Berufe, ist nach dem Gesagten eine innere Notwendigkeit. Was ein jeder tut, mag wichtig sein, wichtiger ist aber sicherlich, wie ein jeder arbeitet. Hier gilt als oberster Grundsatz für die deutschen Katholiken: Nicht Quantitätsarbeit, sondern Qualitätsarbeit muß ausschlaggebend für die Zukunft sein.

Die Weltarbeit ist Bewältigung der Außenwelt, Ordnung und Beherrschung dessen, was neben und unter uns ist. Sie

umfaßt Wirtschaft und Politik, Wissenschaft und Kunst, und wohl als höchste Äußerung die Seelsorge. In all dem ist Äußeres und Inneres, Quantität und Qualität, Leib und Seele.

Wenn es aber die Aufgabe des Christen ist, die Weltgeschichte und Kirchengeschichte mitzubestimmen, mitzuwirken an der Erlösung, Erleuchtung, Verklärung der gefallenen Schöpfung, wer versteht da nicht, daß es in der Arbeit auf das Innere, auf die Qualität, auf die Seele ankommt.

Naumann¹⁰ rät den vorwiegend katholischen süddeutschen und österreichischen Stämmen eine stärkere Betonung der äußeren Leistung, der Quantitätsarbeit, will aber auch gern etwas von der südlichen Arbeitsmelodie in die norddeutsch-preußische Musik aufnehmen. Beides soll in dem „neudeutschen“ Arbeitsrhythmus zusammenfließen.

Wenn wir auch offen zugeben, daß eine mäßige Verstärkung des Arbeitstempos der Katholiken wünschenswert erscheint, so ist es doch als unbedingt wertvoller zu erachten, daß der katholische Einschlag von Milde und Anmut, von Überirdischem und Ewigem in der deutschen Arbeit zur Geltung kommt. Hermann Platz hat in einer Kritik¹¹ an Naumanns Buch diesen Gedanken treffend ausgesprochen: „Wie wir jetzt unsere Kriegsaufgaben der rauhen Zeit gemäß zu lösen versuchen, so müssen wir nach dem Kriege an dem Neubau des kulturellen Lebens, jeder an seinem Platz, nach Maßgabe unserer Kräfte mitarbeiten, nicht mitgeschleppt, mitgerissen, sondern voll die Schwierigkeiten und Nöte des Wege-

suchens und Wegebahnens auf uns nehmend, mit unserm ganzen Willen dem Volk und Vaterland die Treue haltend. — — — Wir werden an Mitteleuropa bauen helfen, in fester mitteleuropäischer Gesinnung, aber wir können und wollen nur katholisch bauen, d. h. καθ' ὅλως. Das Menschheitliche, das Ewige, das Typische, das Geschlossene, das Klassische, das Organische, das ist das uns Gemäße. Das können und wollen wir leisten, daß die Seelen nicht in Sache und Sucht versinken, sondern gewurzelt und gegründet dem Wechsel widerstehen, daß sie den Zug, den Zuschnitt, das Ausmaß des Ewigen nicht verlieren, daß sie getragen und getränkt werden von einem Ganzen, in dem sie leben, und das doch über sie hinwegflutet.“

Die charaktervolle Arbeit, als Offenbarung des ganzen Mannes, ist echt deutsche Arbeit. Die Nurarbeit und Überarbeit, das unausgeglichene Verhältnis von geistigen und materiellen Kräften hat dazu geführt, daß man im Auslande den Gegensatz von Weimar-Potsdam, Goethe-Krupp für das ehemals mehr geistig, jetzt mehr materiell gerichtete Deutschland geprägt hat. Max Scheler ist diesen höchst wichtigen Fragen in seinem Buche „Die Ursachen des Deutschen Hasses“ nachgegangen, worauf ich verweise¹².

Gewiß ist, daß wir Katholiken auch an unserm Teil mit dazu beizutragen haben, der deutschen Arbeit ihr echtdeutsches Gepräge zu erhalten oder zurückzugeben. Wir müssen dazu mithelfen, daß „der Ausgleich zwischen Arbeit und

Freude, Genuß und Schönheit, zwischen Arbeit und Kontemplation, zwischen Arbeit und Gebet, zwischen Arbeit und Form“ gewonnen wird¹³. Wir werden dazu beitragen, wenn wir als Katholiken, aus den Tiefen unseres Glaubens, unserer Liebe und Andacht heraus arbeiten. Neben den süddeutsch-platonischen und katholischen Typus müssen wir den neunorddeutsch-kantischen Typus mit seiner materiellen Kraftentfaltung, seiner Ordnung, Genauigkeit, Pünktlichkeit und Tüchtigkeit stellen, um zu sehen, worin die deutschen Katholiken fortschreiten müssen.

Der grundlegende Unterschied zwischen beiden Geistesrichtungen ist bei Kant und seinen Anhängern einerseits die Herrschaft des Willens über den Verstand, bei den Katholiken andererseits die Unterordnung des Willens unter den Verstand. Dieser Primat des Logos darf von uns nicht aufgegeben werden. Ihm verdanken wir das Maßvolle, Milde, Harmonische und Innige in den Äußerungen des Willens, in Herz und Gemüt. Davon dürfen wir nichts verlieren, während wir an zielbewußtem Streben, an energischem Kräfteeinsatz, an Leistungsfähigkeit gewinnen. Unsere Anstrengung muß ebenso der Weiterbildung dessen gelten, was uns eigen ist, wie der Erwerbung dessen, was uns noch fehlt.

Mittel und Weg zu beidem muß unsere Arbeit sein für den Staat, für die Kirche, für den Stand, für Haus und Familie, und sie wird es dann am besten sein, wenn sie uns nicht veräußerlicht. Unsere Arbeit für die Welt muß eine Auswirkung unserer Seelenkräfte von innen heraus sein.

Taufe und Firmung wohnen in uns, wir tragen sie mit uns ins wilde, rauhe Leben hinein, ihre Gnaden bleiben wirksam. Sie halten uns in Verbindung mit dem wahren Leben, mit der ewig frischen Kraft Gottes, mit der Treue Christi. Die Teilnahme am kirchlichen Leben, besonders der sichtbare Aufschwung des eucharistischen Lebens muß in unserer Arbeit fruchtbar werden. Wie viele Gnadenkräfte werden durch die häufige und tägliche Teilnahme am Mysterium der hl. Messe vermittelt ¹⁴! Der Gelehrte und der Arbeiter, der Künstler und der Handwerker, der Kaufmann und der Bauer, jeder Stand und Beruf muß sie in treuer, sorgfältiger und hingebender Arbeit auswirken. Mit ihnen müssen wir den Himmel verdienen, der Gewalt leidet, die Ewigkeit erobern, an der neuen Erde und dem neuen Himmel mitbauen.

Je reiner die Gotteserkenntnis wird, desto klarer sehen wir ein, daß der Gedanke an Gott keine noch so intensive, noch so komplizierte Arbeit stört und hemmt. Jeder Tätigkeit, sei es Studium oder Kunst, Geschäft oder Handwerk, verleiht er die beste Schwungkraft, den sicheren, ruhigen Glanz, strömt er ewigen Sinn ein. Der ständige aufrichtige Umgang mit dem lebendigen Gott weckt uns zu voller Tätigkeit. Gebet und Arbeit sind dann nicht mehr zwei Fächer, sondern alles ist lauter Gebet. Das Gebet bricht in Form der Arbeit hervor, es ist nur ein Ausfluß des Gebetes, Betarbeit, aus dem Umgang mit Gott, der reinen Tat, hervorgehendes Gottausstrahlen in die Gegenstände der Arbeit, in die Mitmenschen, in die Natur-

dinge. Die Arbeit aus dem gotterfüllten Innern ist dann nur eine besondere Form und Äußerung des Gebetes.

Solche Arbeit von innen heraus, Arbeit des ganzen deutschen Mannes, des ganzen katholischen Christen, verbündet den ganzen Menschen mit dem Willen des Allmächtigen, des höchsten Denkergeistes, des reichsten und feinsten Künstlers. Solches Schaffen macht frei, löst von den engen Banden des Nachbildens, verachtet das Schielen nach der Tagesmode, gibt Schöpferkraft.

Freilich müssen wir wirken und arbeiten mit den Mitteln der Zeit. Aber wie ganz anders hat das christliche Altertum und das Mittelalter das vermocht als wir. Warum sind wir so wenig originell? Einem sozialistischen Jugendverein stellen wir einen katholischen gegenüber, dem naturwüchsig-monistischen Wandervogel begegnen wir mit einem katholischen. Warum auf fast allen Gebieten der Weltarbeit kopieren statt zu produzieren? Weil die Liebe zum göttlichen Heiland und zu seiner Kirche nicht so in uns glüht, wie zu jener Zeit, in der, wie Sankt Hieronymus sagt, „das Blut Christi noch warm war“. Wenn unsere Weltarbeit wieder aus seiner Liebe quillt — und dazu soll uns das breitflutende eucharistisch-liturgische Leben, das wir Pius X. verdanken, helfen —, dann werden wir auch wieder Werke und Lebensformen hervorbringen, die echt und bodenständig, groß und edel und ganz aus katholischem Geiste geboren sind. Und was hätte unsere Arbeit dann zu bedeuten — nicht zuletzt für unser deutsches Vaterland!

Wir stehen noch in lebendiger Föhlung mit der Antike. Ihr objektives Denken, ihr freudiger Schönheitssinn und künstlerisches Empfinden haben wir nicht in hastigem Vorwärtstreiben verloren. Man nennt uns so gern die Langsamen — wir sind aber auch die Behutsamen, die einen altererbten Schatz vorsichtig tragen und bergen. Wir föhlen noch den Pulsschlag der alten Kirche in uns, deren liturgische Riten und Gebete für uns nicht historische Erinnerungen, sondern wirkliches Leben sind. Die Geistesnahrung und Kraftquelle der Märtyrer ist auch noch unsere Seelenspeise, unser Lebensbrot. Mit ihnen föhlen wir uns eins als Kinder der Heiligen.

Wir haben uns aber auch noch jene urdeutsche Gemüdstiefe bewahrt, die zur Zeit der Glaubenseinheit in der mittelalterlichen Einheitskultur ihre Aussprache fand. Damals ging ein Empfinden durch Nord und Süd. Ob Ekkehard in der schwäbischen Abtei St. Gallen sein männlich-zartes, waldduftendes Waltharilied sang, oder die Nonne Hrotsvit im sächsischen Gandersheim ihre herb-frommen Dramen schrieb, in den Dichtungen beider weht trotz des lateinischen Sprachgewandes der eine starke, treuherzige, seelentiefe deutsche Geist. In uns ist er heute noch lebendig, sein Wort, sein Ton sind uns vertraut, man muß uns ebenso unmodern nennen, wie man Ekkehards Walthar — leider mit Recht — genannt hat.

Dies kostbare Erbe der Väter soll uns heilig sein. Es muß aber auch wieder zum Grundvermögen des gesamten deutschen Volkes werden. Was könnte erfolgreicher dazu beitragen,

als die charaktervolle Arbeit des katholischen Volksteiles? Unser antik gerichtetes Denken muß mit seiner Objektivität dem schrankenlosen Individualismus steuern. Der zum verkörperten Heiland aufblickende Märtyrergeist muß in schwerer Zeit unser ganzes Volk mit opferfreudiger Hingabe an Gott und die Mitmenschen durchdringen. Die warme, treudeutsche Gemüths-tiefe, die im Mittelalter unsere Dome gebaut und unsere Marienbilder gemalt hat, muß das Unechte, Finstere und Harte bannen und der wahren, beglückenden Freude in Kunst und Leben Raum schaffen. Das ist es, was die katholische Arbeit dem deutschen Volke schuldet.

Nicht Eigenes betonen, um zu trennen, oder gar, andere zu kränken — nichts liegt uns ferner. Gerade in der Weltarbeit müssen wir mit unsern andersgläubigen Brüdern gemeinsam unsere Fahne entfalten, zum Schutz des Gemeinschaftlichen. Aber die eigenen Werte, die im katholischen Wesen liegen, müssen wir hüten und mehren, indem wir aus innerster Seele heraus schaffen, den Blick ebenso unentwegt auf Gott und die Ewigkeit gerichtet, wie auf die Forderungen der Gegenwart. Unsere Arbeit muß aussprechen, was wir sind: treue Söhne unseres Volkes und unserer Kirche.

II.

Weltarbeit gibt der Menschheit, der Gesamtheit sowohl wie dem einzelnen die weitausspannende Breite. Das Klosterideal gibt der menschlichen Gesellschaft, jedem, der sich zu ihm

bekannt oder es auf sich zurückwirken läßt, die fruchtbare Tiefe. Weltarbeit und klösterliches Ideal sind keine Begriffe, die sich gegenseitig ausschließen, sie sind nicht nur vereinbar, sondern fordern einander, ergänzen und heben sich gegenseitig. Arbeit ohne Ideal ist sinnloses Hasten und Streben nach Erwerb, Ideal ohne Arbeit ist unfruchtbarer Traum, lebensfremde und wirklichkeitsscheue Täuschung. Ideale Arbeit kann und muß in der Welt und im Kloster geleistet werden. Die Arbeit an der Welt vollzieht sich meist in der Welt, in der Öffentlichkeit, mitten unter den Menschen. Intensive, tiefdringende Arbeit wohnt lieber in weltfernen, abgeschlossenen Räumen. Sie verlangt nach Sammlung und Stille.

Was ist nun dieses klösterliche Ideal, das sich in der Einsamkeit verbirgt? Es stellt keine neuen, geheimen Lehren auf, erschließt keine neuen, unbekannten Quellen geistlichen Lebens, setzt keine neuen Lebensziele. Es erstrebt die gleiche Vollkommenheit wie der Christ in der Welt, die gleiche möglichst reine Christusliebe; nur der Weg zum gemeinsamen Ziele ist verschieden.

Der in der Welt lebende Christ geht durch das, was ihm in der Welt teuer ist, hindurch zu Gott. Der Mönch verläßt die Weltdinge und geht unmittelbar zu Gott. Der Christ muß seinen weltlichen Beruf durch Christus heiligen, mit göttlicher Kraft und göttlichem Licht durchdringen lassen; er muß den irdischen Besitz, die Familienfreuden und Familien Sorgen von Christus empfangen, in ihm erleben, ihm weihen. Der Ordensmann soll seine ganze, von natürlichen irdischen

Zwecken und Zielen losgelöste Seelenkraft ungemindert dem Herrn darbringen, sie zu voller innerer und äußerer Tat, zur reinen Christusliebe werden lassen. Die ganze Ascese hat nur den Zweck, die beständige Liebestat, von der der Mönch als Mönch lebt, zu läutern, zu verstärken, zu veredeln.

Beide, der Christ in der Welt und der Christ im Kloster streben nach dem einen Ziele: nach der Vollreife in der Liebe zu Christus. Er ist unser Gott und unser Bruder, in ihm eint sich unsere Gottes- und Nächstenliebe. Zwischen dem Christen in der Welt und dem Christen im Kloster besteht also nicht der Unterschied einer doppelten Moral. Wie es für alle Christen nur ein Lebensideal gibt, so auch für alle nur eine Sittlichkeit mit den gleichen Geboten.

Wenn aber der Herr dem reichen Jüngling über die Gebote hinaus noch einen höheren Weg zur Vollkommenheit zeigte¹⁵, so wollte er damit auf die stärkere und zartere, weil ausschließliche Hingebung an seine Liebe und an sein Wohlgefallen hinweisen. Aber ebenso, wie er seinen Jüngern, die alles um seinetwillen verlassen haben, das ewige Leben verheißt¹⁶, hat er unmittelbar vorher von den unmündigen Kindern erklärt: „Solchen gehört das Himmelreich¹⁷.“

Zwei Grundgedanken des Christentums fließen hier zusammen: ein Heldentum, das sich bis auf die letzte Kraft anspannt, das seine ganze Existenz daranwagt, und eine Demut, die der Einfachheit von Kindern gleichkommt. Der Parzival des Mittelalters, der bei all seinen staunenerregenden Hel-

dentaten doch der „reine Tor“ bleibt, ist der Typus des geistlichen Rittertums, den das Mönchtum verwirklichen will. Heroismus ist dem Christentum eigen und jeder wahre Christ muß einen, wenn auch noch so bescheidenen Anteil daran haben. Und doch bleibt wahr, daß Heldentum nicht Sache der Menge, sondern der Einzelkämpfer ist. Es als den Ausdruck begeisterter Heilandliebe zu pflegen, hat sich das Mönchtum in der Befolgung der evangelischen Räte: der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams zur Aufgabe gemacht. Die Mönche haben sich von Anfang an als die Nachfolger der Märtyrer, der ersten Heroen der Christusliebe betrachtet, als „milites Christi“, Kämpfer im Dienste Christi. Schon Paulus schreibt an seinen Lieblingsschüler Timotheus: „Mühe dich als ein guter Soldat Christi Jesu. Kein Streiter Gottes verwickelt sich in weltliche Geschäfte, damit er dem gefalle, dem er sich verpflichtet hat¹⁸.“ Desgleichen sagt der Apostel: „Wer ohne Gattin ist, der ist um das besorgt, was des Herrn ist, wie er Gott wohlgefallen möge¹⁹“, und „das unverheiratete Weib und die Jungfrau ist auf das bedacht, was des Herrn ist²⁰.“ Hier ist der Grundgedanke des Ordenslebens deutlich ausgesprochen. Nicht auf der Weltflucht, der Abkehr von Eigentum, Familienglück und freier Selbstbestimmung liegt der Nachdruck, sondern die volle, ungebrochene, unmittelbare, alle Kräfte weckende, ergreifende, bemeisternde, befruchtende Liebe zu Christus, unserm Gott, ist das Wesen und der positive Inhalt des klösterlichen Ideals.

Das Streben nach seiner Verwirklichung ist schon Weltarbeit, weil weltüberdauernde Ewigkeitsarbeit, Arbeit und Mitschöpfung an der neuen Welt. Wie aber jeder, der von der Liebe zu Christus erfüllt ist, auch zu einem Apostel Christi wird, so drängt es auch den Ordensmann, die Klosterfrau, von ihrer Liebe an die Welt zu spenden „zur Vollendung der Heiligen (der Gläubigen), für das Werk des Dienstes (Gottes und der Gemeinde) zur Ausgestaltung des Leibes Christi ²¹“. In Werken der Kranken- und Armenpflege, der Erziehung und des Unterrichtes, der Kunst und der Wissenschaft, der Mission und der Seelsorge teilen viele Klöster die Schätze ihrer Heilandsliebe aus und beweisen durch Leistungen, die von allen rühmend anerkannt werden, daß eine Verbindung von Weltarbeit und Klosterideal wohl möglich ist. Daß eine derartige Klosterarbeit für die Welt vorteilhaft ist, wird von niemand bestritten. Eine solche Tätigkeit ist aber auch losgelöst vom Klosterideal noch Weltarbeit und hat als solche ihren Platz nicht hier, sondern im ersten Teil unserer Darlegung. Alle die genannten äußeren Leistungen der Klosterarbeit können auch von Gläubigen und Priestern in der Welt übernommen werden. Wird diese Arbeitsbetätigung von den Ordensleuten in den Vordergrund gerückt, so besteht die ernste Gefahr, daß das Kloster in „Welt“ auseinanderrinnt.

Der Jünger der Klosterregel muß von jener Liebe beseelt sein, von der es heißt: „So hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn hingab ²².“ Nur dann ist

der Ordensmann ein brauchbarer Weltarbeiter, nur dann seine Arbeit ein wahrer Nutzen und Segen für die Welt, wenn er sein Berufsideal so vertieft, daß all sein Tun: Gebet und Arbeit, ein Apostolat geläuterter Liebe zur Christus ist.

Von jeher war das Kloster für den einzelnen eine Heimstätte der Selbstheiligung, für die Gesamtkirche ein Hort und eine befruchtende Quelle der Innerlichkeit. Das muß das Kloster heute mehr als zu jeder anderen Zeit bleiben. Wenn wir schon von der Weltarbeit aller Katholiken verlangen, daß sie aus dem inneren Verkehre mit Gott ihre Kraft schöpft und selbst zum Gebete wird, wieviel mehr müssen wir Vertiefung und Verinnerlichung des religiösen Lebens von der Klosterarbeit erwarten!

Schmerzvolle Not erhebt allenthalben den Ruf nach Verinnerlichung. Auch unter den Protestanten gibt es Männer, die nach einem „Evangelischen Mönchtum“ suchen.

Es wäre manches über und gegen eine dahinzielende Programmschrift Friedrich Parperts²³ zu sagen, wenn hier der Ort zur Kritik wäre. Sie ist mit wahren Ernste geschrieben und hebt mit Recht hervor, „daß die Gemeinschaften des Mönchtums trotz ihrer Exklusivität auf das Leben der katholischen Christenwelt zu allen Zeiten nie ohne mitbestimmenden Einfluß gewesen sind“. Sie bemerkt sodann auch, worin in erster Linie die Bedeutung des Mönchtums für die Kirche bestand: „In den weltabgelegenen Klostergemeinschaften erhielt sich die reine und tiefe Innerlichkeit, wenn auch nicht bei der

Masse, so war sie doch einer Minderheit nicht abzusprechen. Wenn die Kirche in weltliche Händel hineingezogen und von dem Geiste dieser Welt angefressen wurde, wenn das religiöse Leben versandete und die Reinheit des sittlichen Denkens sich verlor, dann hat, sobald die Zeit erfüllet ward, das Mönchtum der Kirche neue Kräfte zugeführt, sie zur Buße und Besserung aufgerufen und den Weg zur Vertiefung und Verinnerlichung des Lebens gebahnt²⁴.“

Auch Harnack gibt zu, „daß die Aufhebung der obligatorischen Gelübde einen besonderen Stand in der Kirche nicht aufzuheben brauchte, der sich von Berufs wegen von der Welt zurückzieht, um in dienender Liebe zu helfen, zu heilen und zu den Brüdern und dem ganzen christlich-sozialen Körper Gesundheit des Leibes und der Seele zu gewinnen. Die christliche Gemeinde kann einen solchen Dienst nicht entbehren und muß ihn sich daher schaffen; aber Luther hat es — wieder in jenem Idealismus, der jedem einzelnen Christen das Höchste und Beste als Aufgabe zumutet — unterlassen, in seiner Gemeindebildung dem Mönchtum ohne obligatorische Gelübde Raum und eine feste Stelle zu geben. Und noch etwas anderes fiel damit fort — die Zufluchtsorte für solche, die im Sturme des Lebens Schiffbruch erlitten haben, sich in der großen Welt nicht mehr zu halten vermögen, aber im Kloster nicht nur Unterkunft und Halt gewinnen, sondern auch durch besondere Dienstleistungen wieder wertvolle Glieder des Gemeinwesens werden können²⁵.“

Wie so viele, die der Wirklichkeit des Klosterlebens fernstehen, unterschätzt auch Harnack hier den ungebrochenen jugendfrischen Idealismus, den der Klosterberuf erheischt. Die in der Welt Gestrandeten werden nur äußerst selten mehr die Seelenkraft aufbringen, das klösterliche Ideal richtig zu erfassen, geschweige denn, es zu verwirklichen. Darum sind solche Schiffbrüchige auch in den Klöstern viel seltener zu finden, als gemeinhin geglaubt wird. Bemerkenswert ist, daß Troeltsch im Hinblick auf den gewaltigen Weltkrieg meint: „Eine wirkliche Lösung des Problems (Krieg und Christentum, Staat und Bruderliebe) wäre auch heute nur das Mönchtum, und manchem mag dieser Ausweg heute inmitten all des Hasses und der schonungslosen Vernichtungsbestrebungen nicht so unvernünftig erscheinen²⁶.“

Gerade der Krieg hat uns gelehrt, wie sehr es noch an einer tiefen Erfassung des Christentums und an seinem wirksamen Einfluß auf das Leben selbst bei denen fehlt, die sich als Katholiken religiös betätigen. Neben herrlichen Beispielen für ein tiefinnerliches, nach außen sich bewährendes Glaubensleben haben sich die Mängel im religiös-sittlichen Denken und Handeln ebensosehr an der Front wie in der Heimat geltend gemacht — zuweilen in erschreckendem Maße. Und doch wäre es ein großes Unrecht, gegen den deutschen Klerus in seiner Allgemeinheit den Vorwurf der Nachlässigkeit und Trägheit erheben zu wollen. Auf der Kanzel und im Beichtstuhl, in der Schule und im Vereinssaale ist mit unermüdlichem Eifer

gearbeitet worden. Wenn der Erfolg den Anstrengungen nicht entspricht, so ist wohl zu menschlich, zu äußerlich, zu natürlich gearbeitet worden.

Niemand wird verkennen, daß die Erfahrungen, die uns der Krieg auf allen Gebieten, nicht zuletzt auch auf dem der Politik und des wirtschaftlichen Verkehrs gebracht hat, für uns ein starker Antrieb zur Betonung des Übernatürlichen, des wahrhaft Christlichen im Leben, so wie es gelebt werden soll, sein müssen. Vorbild und Stütze aber muß diese übernatürliche und doch durchaus praktische Lebensrichtung in den Klöstern finden. Jedes Kloster — jedes in seines Ordens und seines Berufes Eigenart — muß die Mission der Verinnerlichung, der des hochseligen Papstes Pius X. ganzes Lebenswerk galt, als seine Hauptaufgabe nach dem Kriege und schon heute erfassen und durchführen. In und an sich selbst müssen die Klöster zuerst den Kampf gegen die Veräußerlichung aufnehmen. Es ist begreiflich, daß gerade die Besten in der Welt die Arbeitsleistungen der Klöster für die Welt in Anspruch nehmen. Die Ordensleute aber müssen sich ihres Ideals bewußt bleiben, sie dürfen sich nicht von der alles ergreifenden Arbeitsflut fortreißen lassen. Sie müssen sich gegen die Säkularisierung ihrer Klosterarbeit mehr wehren als gegen jeden anderen Angriff, denn diese Säkularisation macht sie arm an innerem Wert und macht sie unfruchtbar für Gottes Reich. „Wenn aber das Salz schal geworden ist, womit soll man dann salzen ²⁷?“

Die innere Kraft zu mehren, das ist das Ziel des klösterlichen Berufes; ihm muß alles andere, auch die Arbeit dienen. Das klösterliche Ideal bedarf zu seiner Verwirklichung der Arbeit nicht nur als eines asketischen Heiligungsmittels, sondern auch als einer Betätigung und Vervollkommenung der von Gott verliehenen Anlagen und Kräfte. Ihm soll auch im Kloster der ganze Mensch mit Leib und Seele, mit Geist und Herz leben, wachsen, Frucht tragen. So wird er auch fruchtbringend für seine Umwelt, selbst wenn seine Arbeit außerhalb der Klostermauern nicht sichtbar wird. Es ist wichtiger, daß die Quelle reich an Wasser ist, als daß möglichst viele Rinnale sie ableiten. Der Durstende wird gerne die Quelle aufsuchen. Der gewöhnliche Augenblicksmensch freilich, dem nur das Zweck und Sinn hat, was gestern gepflanzt, heute blüht und morgen schon Frucht bringt, kann versucht sein, dem gottgeweihten Leben jeden Zweck abzusprechen. Das klösterliche Ideal hat in seiner weitspannenden, tiefgreifenden Wirkung einen Säkularzweck. Es wirkt gewaltig, aber still, wie die Sonne, wie der Tau, wie Wind und Regen. Was sind dagegen alle die schnell arbeitenden, lärmenden Maschinen?

Aus dem Gesagten ergibt sich aber auch mit zwingender Logik, daß es im wohlverstandenen Interesse des Staates und der Gesellschaft liegt, dem Klosterideal freie, ungehemmte Entfaltung zu gewähren, ja sie zu fördern. Nicht nur bedeutet die gewissenhafte uneigennützigte Arbeit, die von den Ordensleuten geleistet wird, einen schätzbaren Gewinn für Land und

Volk, auch das stille Heldentum, das in der klösterlichen Abgeschiedenheit gepflegt wird, ist eine Schule des zur Tat gereiften Idealismus, die für den Staat bei der Lösung seiner Zukunftsaufgaben mehr als je unentbehrlich erscheint.

Alle Kraft kommt nur aus der Verbindung mit dem Ewigen, mit dem dauernd Notwendigen. Nur durch den Geist sind wir dem Stoff überlegen und stehen wir fest und unabhängig in uns selbst. Wahres Leben wohnt nur im reinen Geist, es ist tätige Freude. Gott ruht und wirkt in höchster Einfachheit; wer in Gott ruht, ist zugleich in Gott wirkend. Ein Gott geweihtes Leben kann nur ein Leben der Tätigkeit sein, das Licht und Kraft verbreitet, durch Geben sich selbst vermehrt.

*

*

*

Weltarbeit und klösterliches Ideal sind zwei Ausprägungen der Christusliebe, die uns schon das Evangelium in Martha und Maria darstellt. Die geschäftig eilende Martha sorgt sich um des müden Meisters Erquickung, Maria weilt still lauschend zu seinen Füßen²⁸. Maria salbt des Herrn Füße und trocknet sie mit ihrem Haar, während Martha die Speisen rüstet und aufträgt²⁹. Marthas Mühe und Arbeit bereitet dem Herrn und seinen Jüngern ein festliches Mahl, Marias Salböl erfüllt das ganze Haus mit köstlichem Wohlgeruch.

Weltarbeit und klösterliches Ideal, beides Freundinnen des göttlichen Heilandes, erweisen ihm ihre Liebe, eine jede in der ihr eigenen Art. Sie ergänzen und durchdringen sich gegen-

seitig. Die Weltarbeit der Katholiken muß marienhafte Züge an sich tragen, den Duft betender Liebe verbreiten; die beschauliche Einsamkeit des Klosters darf des erfrischenden, belebenden Fleißes der Martha nie entbehren.

Beide müssen das „Eine Notwendige“ aus ganzer Seele suchen: Das ewige Leben wirken, Gott die Wege bereiten, Gott besitzen, Gott ausstrahlen.

III. Gedanken über kirchliche Kunst

I.

Von dem Wesensgehalt der kirchlichen Kunst.

„A Dio è nipote“,
Dante von der Kunst.

Schon in der frühesten Menschheitsgeschichte erscheint die Kunst als die Tochter der Religion. Wenn sie diesen königlichen Adel vergißt, versinkt sie in Niedrigkeit. Die christliche Kunst ist eine Blüte vom Kreuzesbaum des Erlösers, ein Strahl vom Verklärungsglanze des auferstandenen und triumphierenden Christus. Wenn sie dessen nicht achtet, entartet sie in Weltlichkeit. Ihre Schöpfungen sind ein Symptom für den Auf- oder Niederstieg des religiösen Lebens innerhalb der Kirche. Von den weihevollen Grabkammern der Katakomben bis zum letzterbauten Gotteshause ist die Kirche nie ohne die Kunst gewesen.

In der hochbewegten Stauferzeit trat um die Wende des 12. Jahrhunderts mit dem Reformprogramm der Zisterzienser eine kunstfeindliche Gruppe in der Kirche auf. Hervorgerufen war diese Haltung durch die für ein feines religiöses Emp-

finden deutlich spürbare Verweltlichung der aus den Händen des Klerus in die der Laien übergegangenen Kunstpflege. Und was war der Erfolg? Gerade diese, bald über ganz Europa verbreiteten „grauen Mönche“ wurden zu Trägern einer neuen, höchst charaktervollen Architektur. Auch sie vermochten sich von der mit dem kirchlichen Leben so eng verschwisterten Kunst nicht zu lösen. Gerade die Zisterzienser wurden in späterer Zeit die Förderer eines glanzvollen Barock. Also auch der rein religiös Gerichtete, dem das Kulturelle im Christentum durchaus an zweiter Stelle steht, kann von der Kunst nicht absehen, weil jede Berührung des Ewigen, Göttlichen — und zwar nur dieses allein — Kunst ist.

Wir sprechen aber hier nicht von der religiösen Kunst im allgemeinen, sondern von der christlichen Kunst im Heiligtum, von der kirchlichen Kunst im engeren Sinne. Es gibt religiöse Kunstwerke, die berechtigterweise ein Privathaus zieren, denen sich aber die Kirche nicht öffnen kann.

Zur Kunst in der Kirche nimmt jeder Gläubige Stellung, nicht nur der Klerus, nicht nur der Künstler, jeder Besucher des Gottesdienstes, vor allem der Gebildete, der Akademiker. Sie alle haben ein Recht, von der kirchlichen Kunst in ihren Gefühlen nicht verletzt zu werden, vielmehr Erbauung und Freude aus ihr zu schöpfen.

Andererseits hat aber auch der Künstler Anspruch darauf, daß der einzelne sich bemüht, in die Empfindungswelt einzugehen, aus der heraus das Kunstwerk geschaffen ist. In dieser

Hinsicht fällt dem Künstler die verantwortungsvolle Aufgabe eines Erziehers zu. Der Gläubige wird ihm gerne folgen, wenn sich ihm die Überzeugung erschließt, daß er über sich selbst hinaus zum Göttlichen erhoben wird. Kaum je wird aber dasselbe Kunstwerk auf alle Besucher des Gotteshauses die gleiche Wirkung ausüben. Der Akademiker hat von vornherein die Neigung, dem zu folgen, was modern ist. Er, in dem die Probleme des Lebens stärker arbeiten, sieht deren Lösung fast ausnahmslos in der fortschrittlichen Richtung. Der einfache Mann aus dem Volke wünscht, das zu sehen, was ihm als überliefertes Gut vertraut ist.

Die Verbindung von Fortschritt und Überlieferung, die sich beide in der kirchlichen Kunst zu einer Einheit verschmelzen müssen, ist wohl der Kern des Problems, das uns beschäftigt.

Fortschritt im Sinne der Vervollkommnung — nicht etwa im Sinne des Neuen, Modernen, noch nicht Dagewesenen — muß in der Kirche, in der alles nach Vollkommenheit ringt, auch auf dem Gebiete der Kunst angestrebt werden. Und doch sind die großen Künstler nur selten von ihren Zeitgenossen verstanden worden, zumal wenn sie in einer Periode des Niederganges den Weg zum Aufstieg öffneten.

Die Überlieferung einer besseren Vergangenheit, deren wertvollstes Erbe auch der Gegenwart sicheren Halt verleiht, ist der kirchlichen Kunst gleichfalls unentbehrlich. Die wahre Katholizität umfaßt alle Zeiten. Die Verbundenheit mit der Geisteswelt der Vorfahren ist einer der bedeutendsten Ein-

schläge in den Begriff der „Gemeinschaft der Heiligen“. Wer fühlte nicht, daß die Hut dieses unveräußerlichen Besitzes noch wichtiger ist als der durch individuelle Kräfte zu pflegende Fortschritt?

Wie sich das Verhältnis beider Elemente zueinander in der kirchlichen Kunst gestaltet, versuchen wir näher zu beleuchten.

Die Kirche — ecclesia — ist nicht nur der Versammlungsraum für die Gläubigen, sie ist auch Basilika, das königliche Haus, in dem der verklarte Christus sein Erlösungsoffer erneuert, in dem er in der hl. Eucharistie wohnt und thront. Die christliche Religion hat in erster Linie die Anbetung Gottes im Auge, dann erst die religiösen und ethischen Notwendigkeiten des Menschen. So verlangt denn auch das Haus Gottes mit Recht nach einer Ausstattung und einem Schmuck, die seiner erhabenen Bestimmung entsprechen. Gott bedarf zwar unserer Zier nicht. Er ist die ewige Schönheit, der Urquell aller Kunst. Aber wir bedürfen einer Abgrenzung gegen das Weltgetriebe, einer Umgebung, die dem anbetenden Christen im Gotteshause die Gottesnähe fühlbar macht. Die Kunst des Heiligtums ist also nicht ihrer selbst wegen da, sondern sie ist Zweckkunst. Sie soll durch ihre Werke: Architektur, Malerei, Plastik, Musik die Gläubigen aus der Sünde, aus dem Profanen, aus den alltäglichen Sorgen in eine reine, heilige, gottesfreudige Sphäre versetzen. Was man auf dem Markt und in den Gassen zu sehen gewohnt ist, soll vor der Kirchentüre bleiben. Für die Alten war die Kirche ein Abbild des

Himmels. Hier haben die Heiligen und Engel ihr Heim, hier begegnen wir der jungfräulichen Mutter des Herrn, und sie alle weisen und führen uns zu Christus, dem thronenden Könige, hin. Das ist die Sprache des christlichen Altertums in Ravenna und — wenn auch in anderen Lauten — die Sprache des Mittelalters in seinen Domen und Münstern.

Mit dem Anbruch der Gotik — und das war ein stark germanischer Zug — wollte man das gewohnte Alltagsleben in der Kirche, auf Altarbildern und in Skulpturen sich fortsetzen sehen, meist verfeinert, manchmal auch derb und humoristisch. Vom Standpunkte der allgemeinen kirchlichen Kunstentwicklung gesehen, war das ein Irrweg. Aber davon sind viele, die sich zur christlichen Kunst bekennen, auch heute noch nicht zu überzeugen, weil vom rein künstlerischen Gesichtspunkt aus diese individualisierende Kunst einen unverkennbaren Fortschritt bedeutete. Aber hier wird es so greifbar klar, daß nicht jeder Fortschritt der Kunst im allgemeinen notwendig auch ein Fortschritt der kirchlichen Kunst sein muß. Ohne es zu wollen, hat Richard Hamann diese Wahrheit unterstrichen: „An keinem Bilde irdischer Existenz“, so schreibt er, „geht diese Kunst vorüber. Nur das Heilige kommt zu kurz dabei; denn es ist angewiesen auf überpersönliche und überirdische Erhabenheit. Um so mehr zeugt es für die deutsche Kunst, wenn nun auch das Heilige in die Sphäre des Nächsten und Bekannten hinabgestellt wird¹.“ Vom kirchlichen Standpunkt aus können wir aber nie zugeben,

daß das Heilige, dazu noch in der Kirche, „hinabgestellt“ wird. Im Gegenteil müssen wir verlangen, daß der Alltagsmensch durch die kirchliche Kunst emporgehoben wird. „Ohne weitere Worte“, so sagt der gleiche Autor, „kann hier Mensch mit Mensch fertig werden².“ In der Kirche will aber eben der Mensch nicht mit dem Menschen fertig werden, gerade hier sucht er das vom Irdischen Losgeschälte, hier will er das Heilige, das Überpersönliche, das Göttliche schauen und ergreifen.

Auch am Häßlichen kann diese individualistische Kunst nicht vorübergehen. Und doch hat das Häßliche wie im Himmel so auch in der Kirche keinen Platz. Es sei denn, daß es ins Schöne zurückgeführt wird, wie in Michelangelos Jüngstem Gericht aus dem Geiste, von dem sich Dante im Inferno seiner *Divina Commedia* leiten ließ.

Man wird mir entgegenhalten, daß eben in der Aufgewühltheit des Schmerzes, in den verzerrten Zügen des Jammers und härmenden Leides der tiefere Gehalt auch in der Kunst sich offenbare. Ich gebe zu, daß sich in der Wiedergabe schmerzlicher Gefühle ein hohes künstlerisches Können aussprechen mag, aber die Kirche ist kein Ausstellungsraum, in dem die Aufmerksamkeit der Beschauer dem Talent des Künstlers gilt. In der Kirche sucht der Gläubige neben der Verehrung und Verherrlichung Gottes das innere Wachstum seiner Seele. Hier will er gewiß auch Schmerz ertragen und leiden lernen; das heißt aber für den Christen den Schmerz beherrschen, das

Leiden überwinden lernen. Das will er in der Kirche an dem leidenden und gekreuzigten Heiland und an seinen getreuen heiligen Nachfolgern verwirklicht sehen. Und erfordert es etwa weniger Kunst, die überwindende Seelengröße wiederzugeben, als den ringenden Seelenkampf?

Wie ergreifend hat Feuerbach diesen Gedanken in seiner Medea ausgesprochen, um ein profanes Beispiel anzuführen! Allerdings hat er es nicht bei dem „naturhaft gewachsenen Leben“ bewenden lassen. Er vermochte es auch, die Natürlichkeit zu läutern und zu echter Schönheit zu erheben, weil bei ihm „seelisches Empfinden und Gefühl für die Form identisch geworden waren“⁴.

Es ist leider nur zu wahr, daß auch die religiöse Kunst von heutzutage zum großen Teil das Streben nach Schönheit verwirft, da ihr der Ausdruck seelischer Kraftentfaltung, vor allem im Schmerz, alleiniges Ziel ist. Sie liebt und sucht das Unharmonische.

Gott aber ist die Urschönheit und ein Abglanz seines Wesens ruht auf allen seinen Werken. „Er hat alles geordnet nach Maß, Zahl und Gewicht“⁵. „Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und es war sehr gut“⁶. Diese göttliche Harmonie, diesen splendor ordinis, wie Augustinus die Schönheit definiert, müssen wir, wenn irgendwo, so in der kirchlichen Kunst suchen, in der alles von Gott reden soll.

Dem antiken Menschen war das Maß heilig, seine Größe ruht im Maß⁷. Aus ihm erwächst Harmonie und Schönheit.

Die kirchliche Kunst hat im Gegensatz zu ihrer antiken Vorgängerin den Gehalt stets über die Form gestellt, sowohl in ihren ersten Anfängen, in den dunklen Gewölben der Katakomben wie auch in den glanzvollen Mosaiken von Ravenna und noch viel später von Palermo und Monreale. Dabei aber hat sie niemals die Form unterschätzt oder gar verachtet. Vieles, was heute an Miniaturen oder Wandmalereien als mittelalterlicher Expressionismus gepriesen wird, ist in Wirklichkeit Mangel an technischem Können. Aber selbst derartigen Bildern, wie etwa in der Vorhalle von S. Marco in Venedig, ist eine Formlosigkeit, wie sie heute beliebt wird, ganz und gar fremd. Sie verlieren nie die innere Fühlung mit der Gemeinde, für die sie geschaffen sind.

Die Maßlosigkeit, die in der heutigen Kunst allzuoft mit Größe verwechselt wird, wächst sich nicht selten zur Karikatur aus. So sehr ist heute an Stelle des objektiven Maßes die subjektive Persönlichkeit getreten. Die Karikatur ist die Monumentalität des unharmonischen, indiskreten Menschen⁸. Für eine Zeit, in der viele unserer Weggenossen den Amerikanismus bestaunen, preisen und nachahmen, ist es ein verdientes Geschick, in den ungeheuerlichen Superlativ der Karikatur zu verfallen.

Das Ideal der kirchlichen Kunst ist anders geartet. Für sie ist maßvolle Harmonie recht eigentlich Ursprünglichkeit und damit auch Persönlichkeit; denn jede Persönlichkeit ist Autorität, ist Maß und Gesetz und deshalb Größe.

Der unharmonische Mensch ist gar nicht ursprünglich oder interessant oder schöpferisch. Er ist vielmehr nur unzulänglich und unentsprechend. Der wahrhaft große Mensch ist auch in der Begeisterung nüchtern⁹. Phidias und Michelangelo meistern ihre gewaltigen Inspirationen nach den gleichen Gesetzen, denen die gestaltende und formende Natur gehorcht. Innerhalb dieser Grenzen müssen alle geistigen Werte ausgesprochen werden können. Wer diese Norm vergewaltigt, gerät in Ungeistigkeit und nicht selten in Lächerlichkeit¹⁰.

Gewiß ist die Energie, mit der sich die moderne Kunst von dem Impressionismus abgewandt hat, freudig zu begrüßen. Ihr Streben und Ringen nach Vergeistigung und Beseelung verdient höchste Achtung. Aber das Urteil der Allgemeinheit verdichtet sich doch immer mehr zu der Erkenntnis, daß die Verleugnung der Natur und die Ächtung der Schönheit sich an dem idealen Willen schwer gerächt hat. Bis jetzt liegt die tatsächliche Bedeutung der modernen Kunst, auch der religiösen, noch im Willen und Streben. Eine expressionistische kirchliche Kunst haben wir noch nicht. Ob es dazu kommt, scheint fraglich. Einstweilen fehlt ihr noch das Notwendigste, der Begriff der Gemeinschaftskunst, den der Expressionismus grundsätzlich ablehnt.

Die kirchliche Kunst muß ihrem innersten Wesen nach Gemeinschaftskunst sein, also aus dem gemeinsamen Glauben, Denken, Empfinden und Leben und nicht zuletzt aus dem gemeinsamen Gottesdienst der Kirche erwachsen.

Die Individualität der Künstlerpersönlichkeit kann also für sie nicht maßgebend sein. Die objektiven Normen der Gemeinschaft müssen den Vorrang behaupten. Darin liegt auch der Wert des nationalen Gepräges, das sich die kirchliche Kunst in den verschiedenen Ländern durch die Jahrhunderte — selbst in der zur Weltkunst gewordenen Gotik — gewahrt hat. Ist diese nationale Färbung auch innerhalb der Gesamtkunst eine individuelle Eigenart, so doch innerhalb ihres abgegrenzten Gebietes ein starker Ausdruck der Gemeinschaft¹¹. So hoch aber auch die Individualität des Künstlers und des Volkstums zu werten ist, in der kirchlichen Kunst muß sie dem objektiven Gesetz der kirchlichen Gemeinschaft untergeordnet bleiben.

Wie kein Lebenselement in der Kirche ohne Tradition ist, so auch nicht die Kunst. Bei aller Weiterentwicklung und bei allem Fortschritt wurzelt sie in der Vorzeit, knüpft an Überliefertes an und fügt es fortschreitend dem neu Werdenden ein, auch dies als eine Forderung der Gemeinschaft, die, Zeiten und Völker umspannend, sich als eine große Einheit empfindet in der *Communio Sanctorum*.

Diese Gemeinschaft der Heiligen hat ihr Einheitsprinzip in Christus. Sie ist der mystische Leib Christi. „Ich bin der Weinstock, und ihr seid die Rebzweige¹².“ „Gleich wie wir an einem Leibe viele Glieder haben, aber nicht alle Glieder denselben Dienst verrichten, so sind wir viele ein Leib in Christus¹³.“ „Er (Gott der Vater) hat ihn (Christus) zum Haupte

über die ganze Kirche gesetzt, die sein Leib ist¹⁴.“ Deshalb habe ich anfangs gesagt, die Heiligen und Engel, die uns in der Kirche begegnen, führen uns hin zu Christus. Die höchste und größte Aufgabe der kirchlichen Kunst ist es, die christliche Gemeinde zu Christus zu führen, ihm, als dem Haupte der Gesamtkirche im Himmel und auf Erden, ihr Höchstes zu weihen. Nur wer aus und mit der Kirche lebt und atmet, kann diesen erhabenen Gedanken voll und ganz erfassen, ihn mit demütiger Ehrfurcht verwirklichen. Es ist nicht religiöse Anlage, eine religiöse Stimmung, selbst nicht mystische Begeisterung, was den Künstler zu Schöpfungen für die Gemeinschaft begnadigt. Nur der Gebetsgeist der Kirche, der in der opfernden und betenden Einheit von Priester und Volk lebendig wird, vermag die Visionen des himmlischen Jerusalem den auf Erden Pilgernden zu offenbaren¹⁵. Dieses Mitleben und Mitbeten mit der Gemeinschaft ist so wesentlich für die kirchliche Kunst, daß ein Schriftsteller, der es in jüngster Zeit unternommen hat, für unsere gesamte kirchliche Kunst die Forderung geltend zu machen: all ihre Betätigung müsse Christus zum Mittelpunkt haben, diese christozentrische Kunst ganz organisch aus der liturgischen Gemeinschaftsidee herausentwickeln konnte¹⁶.

Die moderne christliche Kunst muß darauf verzichten, egozentrisch zu sein, sie muß christozentrisch werden. Sie muß von Nebenabsichten, vor allem solchen persönlich-individualistischer Art, frei sein, um rein religiös und von Herzen kirch-

lich zu werden. Dann wird sie vermögen, nicht nur aus der Gemeinschaft heraus zu schaffen, sondern sie wird auch diese Gemeinschaft aus ihrer irdischen Gebundenheit lösen, sie über die Not und das Elend der Gegenwart erheben, ihrem Sehnen Wege heiliger Freude auftun.

Pessimismus ist die Signatur der modernen Kunst. Sie versenkt die Niedergeschlagenen, die Geängstigten, die Leidvollen, die Schmerzgebeugten, die Zweifelnden und Verzweifelnden noch tiefer in ihren Jammer. Gequält und verkrampft in Blick und Gebärde tritt sie dem Kreuzbeladenen entgegen. Sie kann seine gemarterte Seele nur noch mehr niederdrücken.

Die Kunst des Heiligtums soll aufrichten, den müden Geist neu beleben, das leidschwere Herz erleichtern, die Seele bis in ihre Tiefe mit Freude füllen, den Blick aufwärts lenken zu dem Herrn, der die Geschicke der Welt und des Einzelnen in seiner Hand hält, der erlösen und beglücken wird alle, die ihn suchen. Einem Engel des Trostes und der Freude gleich soll die kirchliche Kunst ihr frohleuchtendes Licht in das Dunkel des Erdenlebens hineintragen.

Das sind Anforderungen, die von der christlichen Gemeinde, besonders aber von den geistigen Führern des Volkes, den Akademikern, an die kirchliche Kunst gestellt werden müssen.

Zusammenfassend dürfen wir sagen: daß die bildlichen Darstellungen innerlich groß geschaut sind — ihr monumentaler Charakter —, ist das erste Erfordernis der kirchlichen Kunst. Daß diese große Schau von warmer Innigkeit beseelt wird, ist

das zweite. Endlich, weil jede wahre Größe sich an das Maß und jede wahre Innigkeit sich an die Form bindet, verlangt die Kunst der Kirche nach maßvoller Formgebung. Die Vermählung von altchristlich-römischer Hoheit und mittelalterlich-germanischer Gemüdstiefe, gekrönt mit der vornehmen Schönheit der Antike, das ist das Ideal der kirchlichen Kunst. Ein Ideal, das in reifer Ausgeglichenheit von Form und Ausdruck, Überlieferung und Fortschritt eine wahre Gemeinschaftskunst verbürgt.

2.

Die Liturgie als eine Quelle der kirchlichen Kunst.

„Actu delectemur et fructu.“

Messe am Montag in der Karwoche.

Ein hohes Ideal der heiligen Kunst steht uns vor Augen. Die Kirche vermag ihm Leben einzuhauchen. Das kündigt uns heute noch Ravenna mit seinen Basiliken, Baptisterien und Mausoleen. Wenn wir uns heute einer solchen Kunstvollendung noch sehr ferne fühlen, so liegt das daran, daß wertvolle Kräfte des kirchlichen Lebens, und gerade die kunstschöpferischen, allzulange unbeachtet, ungepflegt, ja fast unbekannt geblieben sind, ich meine die reichen Quellen des liturgischen Gebetslebens der Kirche mit ihren Texten, ihren Riten und ihrer Symbolik. Befruchtend sehen wir sie durch die ganze christliche Kunstgeschichte im Morgenland und Abendland dahinströmen. Gebet und Bild waren im Altertum und Mittelalter

fast zur unzertrennlichen Verbindung geworden. Es genügt allerdings nicht, als Philologe, Historiker oder Archäologe an dieses religiöse Gebiet heranzutreten; soll diese ganze geistige Welt für uns lebendig und für die kirchliche Kunst fruchtbar werden, so muß sie unsere eigene innere Welt ausmachen.

Hier ist nicht nur der Künstler, hier ist jeder Katholik, in erster Linie der höher Gebildete, der Akademiker, berufen, von innen heraus eine Welt aufzubauen und dadurch zur Schaffung einer solchen Gemeinschaft mitzuwirken, wie sie der liturgisch eingestellte Künstler bedarf. Der künstlerisch Schaffende hat einen Anspruch darauf, daß die Gemeinde die nötige Reife besitzt, um ihn zu verstehen. Dazu mitzuwirken, ist jedes Glied der Gemeinschaft im Interesse der heiligen Kunst verpflichtet, ganz abgesehen von noch höheren Interessen.

Wir haben demnach die Aufgabe, darzutun, daß sich in der Liturgie wirklich die idealen Elemente finden, die uns zur Erfüllung unserer Kunsthoffnungen nottun. Wir haben die Frage zu beantworten, ob der Liturgie die Charakterzüge eigen sind, die wir von der kirchlichen Kunst fordern; ob in ihr Größe und Innigkeit unter dem Schleier der Schönheit sich eilen.

Die Liturgie ist Leben und Form gewordenes Dogma. Ihr Maß ist also die Größe und Monumentalität der christlichen Offenbarung. Hier gilt Augustins Wort: „Ubi veritas, ibi magnitudo“, „wo Wahrheit, da Größe“. Von den grundlegenden konstruktiven Schöpfungen bis zu den kleinsten Zierstücken herrscht in der Liturgie der lapidare Stil.

Betrachten wir das Kirchenjahr, diesen Grundriß, auf dem sich das christliche Gebetsleben erhebt, wie das weltliche Leben sich in die Zeiten des bürgerlichen Jahres einordnet!

Christus ist der Mittelpunkt. Seine Parusie als Weltenrichter bildet Anfang und Ende. Wie eine hochgewölbte Vorhalle breitet sich der Advent als Eingang bis zum Erscheinungsfeste hin. Die Sehnsucht nach Christus bezeichnet die Adventsstimmung — ein echt germanisches Gefühl —, sie hat ihre Worte im westgotischen Spanien und im Süden des Frankenreiches geliebt. Während die Messen den römischen Stempel tragen, gibt das Chorgebet des Adventes (das Brevier) deutlich germanisches Empfinden kund¹⁷. Mit einer kindlichen Ungeduld zählt es die Tage, die den Geburtstag des Heilandes noch hinauszögern. „Fürchtet euch nicht, am fünften Tage wird unser Herr zu euch kommen¹⁸!“ Und am Vigiltage beginnt die Matutin mit dem Ruf: „Heute sollt ihr wissen, daß der Herr kommt, und morgen werdet ihr sein Heil schauen¹⁹.“ „Heiliget euch heute“, heißt es weiter, „und seid bereit, am morgigen Tage werdet ihr die Herrlichkeit Gottes unter euch sehen²⁰.“ Dem Zauber des Weihnachtsfestes folgt die fast orientalische Pracht der Epiphanie. Ein erster Höhepunkt: die Offenbarung des Heilandes vor der Heidenwelt ist damit erreicht.

Übergeleitet durch die Vorfasten tritt das Kirchenjahr nunmehr in die ernste Vorbereitungszeit auf das hl. Osterfest, den Gipfel des großen Aufstieges, ein. In streng klassischer Linie dehnt sich die Sacratissima Quadragesima ihrem licht-

umstrahlten Ziele entgegen. Wenn im Advent die Innigkeit vor der Größe als Dominante erkennbar wird, so wächst in der Fastenzeit die Wucht altrömischer Monumentalität von Woche zu Woche, bis sie sich in der Hebdomada Sancta zur gewaltigsten Tragödie steigert, die am Karsamstag im Sonnenglanz des Osterjubels eine dem antiken Drama unbekannte Auslösung in Herrlichkeit und Beglückung erfährt. Das Altertum sah seine Helden im Untergang versinken. Das Christentum erhebt freudig sein Auge zu dem, der Tod und Grab besiegt hat. Er ist gestorben, und er ist auferstanden, das ist der neue Glaube und die neue Hoffnung, die das Christentum der Menschheit gebracht hat. Dieser Tatsache gilt das Osterfest, das nicht nur die Auferstehung Christi, sondern auch das Tauffest, die Auferstehung jedes einzelnen Christen feiert. Nur aus dem Taufgedanken kann die Liturgie der Kar- und Osterwoche vollkommen verstanden werden. Die Taufliturgie, für sich selbst betrachtet, ist aber wiederum ein Kunstwerk von überwältigender Monumentalität.

Das Osteralleluja klingt hinein in das Pfingstgeheimnis der Sendung des Heiligen Geistes. Die damit gegebene Vollendung der Gottesoffenbarung inauguriert zugleich das Gottesreich der Kirche auf Erden. Seiner Ausgestaltung ist, in großzügiger Charakterisierung der sichtbaren Civitas Dei, die zweite Hälfte des liturgischen Jahres gewidmet ²¹.

So erneut die Liturgie Jahr für Jahr das Heilswerk in grandioser Dramatik, in der wir alle mitwirkend tätig sein sollen,

nicht etwa im Gleichnis, sondern im Geiste und in der Wahrheit innersten, gnadengesegneten Mitlebens. Nehmen wir hinzu, wie sich das liturgische Jahr in die Zeiten des natürlichen Jahres einfügt, und beachten wir die Stimmungsreflexe, die sich von ihm aus mit dem religiösen Gehalt verbinden, so werden wir zugeben, daß ein Durchleben des Jahreslaufes im Geiste der Heilsgeheimnisse eine hohe Schule großen Denkens, monumentalen Schauens sein muß.

Könnte ich hier auch nur im Aufriß die Gliederung der hl. Messe, der Priesterweihe, der Kirchweihe und ihrer großen Riten vorführen, so würde man immer wieder den großen Zug, die erhabenen Maße bewundern müssen, auf denen sich die liturgischen Schöpfungen aufbauen.

Aber nicht nur in diesen hochfeierlichen Opfer- und Weiheakten, auch bis in die untergeordneten Einzelheiten ist sozusagen jedes Wort von der Majestas Romana getragen.

Aus den vielen Meßgebeten wähle ich nur zwei aus: „Allmächtiger, ewiger Gott, der du Himmlisches und Irdisches regierst, erhöre gnädig das Flehen deines Volkes und gewähre unseren Tagen Frieden²².“ „Allmächtiger, ewiger Gott, sieh' gnädig hernieder auf unsere Schwachheit und zu unserem Schutze strecke deine majestätische Rechte über uns aus²³.“

Selbst die kleinen Versikel, deren Funktion es ist, zwei größere, in ihrem Wesen verschiedene Teile der Gebetsstunden miteinander in Beziehung zu setzen, so z. B. von der Lyrik der Psalmen zu den didaktischen Lesungen überzuleiten, sind so

gewählt, daß sie immer in höchst markanter Sprache groß wirken:

V. In der Nacht war ich deiner eingedenk, o Herr.

R. Und dein Gesetz habe ich beobachtet ²⁴.

Alles Kleinliche und Gewöhnliche ist hier verbannt, alles, auch das Kleinste, ist bedeutend, ernst, groß.

In der liturgischen Fassung treten daher auch die Glaubenslehren und Heilswahrheiten, die Verknüpfungen der christlichen Ideen mit den Begebenheiten, die in der Hl. Schrift Alten und Neuen Testamentes erzählt werden, und mit den Ereignissen der Kirchen- und Weltgeschichte bildhaft und in weit-ausholender Linienführung vor das Auge des Künstlers, um so mehr, wenn ihm das liturgische Gebet zu eigenem Erleben geworden ist.

Bei aller erhabenen Größe und Hoheit entbehrt aber die Liturgie der Innigkeit nicht. Innigkeit ist Tiefe. Und wenn von jedem Menschen gesagt werden darf: so viel er zu opfern vermag, so tief ist er, so dürfen wir von der Märtyrerkirche, in der die Liturgie geboren ist, die ihr Herzblut für ihren Glauben geopfert hat, Tiefe und Innigkeit erwarten. Ja noch mehr, die Liturgie selbst ist eine Opferfrucht des Erlösertodes unseres Herrn; ihre Wurzel und ihr Mittelpunkt ist das eucharistische Opfer, von dem das ganze liturgische Gebet ausgeht, und zu dem alle übrigen liturgischen Akte wie zu ihrer Sonnenhöhe hinstreben. Der Opfergeist muß also die ganze Liturgie durchwehen und die großen Gedanken des Glau-

bens mit inniger Liebe des Herzens durchglühen. Die Innigkeit hat aber nichts mit Weichheit und Süßlichkeit gemein. Sie äußert sich als edle Zartheit des Empfindens, die eine weihervolle Lyrik in der erhabenen, großen Geisteswelt zum Klingen bringt, der sie eingehaucht ist. Ein Beispiel möge das erläutern.

Drei „Erscheinungen“ vereinen sich an Epiphanie zu einem Gegenstand des Festes: die Anbetung der Magier als die Erscheinung Jesu vor der Heidenwelt; die Taufe Jesu im Jordan als die Proklamation seiner Gottheit vor dem Volke Israel; das Wandlungswunder auf der Hochzeit zu Kana als Selbstoffenbarung Jesu vor seinen Jüngern. In einer Antiphon des Frühgottesdienstes am Epiphaniestage faßt die Liturgie diese drei Gedanken also zusammen:

„Heute ist dem himmlischen Bräutigam die Kirche vermählt worden, da Christus im Jordan ihre Makel abgewaschen hat. Mit ihren Geschenken eilen die Magier zur königlichen Hochzeit, und die Festgäste freuen sich über den Wein, der aus dem Wasser geworden ist²⁵.“

Die verschiedensten Begebenheiten sind zu dem einen bedeutsamen Gedanken verbunden: das Aufleuchten der Gottheit Christi vor den an ihn Glaubenden ist eine Brautwahl. Die Gläubigen stellen die Kirche dar, die erkorene Braut des Herrn. Mit ihr feiert er königliche Hochzeit. Im Taufbade legt sie jede Befleckung ab und bringt ihrem Bräutigam das Gold ihrer Liebe, den Weihrauch ihres Gebetes und die Myrrhe

ihres Leidens zum Opfer. Dafür empfängt sie bei dem eucharistischen Hochzeitsmahle den Wein der Freude. Die Ideenverkettung des Epiphaniiefestes hat gewiß zu einer großartigen Gedankeneinheit geführt. Aber wie die erwähnte Antiphon zeigt, birgt das Gesamtbild eine Innigkeit, wie sie nur das tiefste religiöse Gefühl aufbringen kann.

Kunst im ästhetischen Sinne ist eine Stilform, ein Schmuck. Die Liturgie ist die Form des Lebens selbst, und in diesem Sinne Kunst. In jener bleiben Kunst und Leben geschieden, in dieser gehen sie ganz ineinander auf und zwar so, daß die Kunst ihr Wesen wiedergewinnt und mit der Religion eine großartige überirdische Einheit bildet²⁶. Aber auch diese innerste Lebensform im scholastischen Sinne der forma, die von innen heraus gestaltet, hat eine äußere Seite, die in Wort, Gebärde, Melodie und Farbe das liturgische Gesamtwerk des kirchlichen Kultus darstellt. Gerade diese äußere Seite der Liturgie ist am meisten der Gefahr ausgesetzt, von einem seichten Ästhetentum mit ihrem wahren inneren Wesen verwechselt zu werden. Die Schönheit der Liturgie ist nur der nach außen dringende Glanz ihres inneren Reichtums.

Die Schönheit der Liturgie schildern wollen, hieße ihre Texte erklären, ihre Gesänge würdigen und den Sinn ihrer Riten deuten. Sie ist ein Spiegel der inneren Lebensvorgänge der Kirche, und aus diesem ihrem tiefsten Wesen heraus ist ihr Dasein in der Kirche eine innere Notwendigkeit²⁷. Es ist daher nicht nur zu beklagen, es ist vielmehr als eine Ver-

gewaltigung der kirchlichen Kunst zu verurteilen, wenn der Schönheit in ihr, wie wir das vorhin schon angedeutet haben, die Berechtigung abgesprochen wird.

Gleich dem Weltall, das als ein Kosmos, als eine Welt von Schönheit aus der Hand des Schöpfers hervorging, ist auch die Liturgie ein Kosmos, der Brautschmuck Christi an seine Kirche.

Die großen Erfordernisse der christlichen Kunst decken sich also vollkommen mit den Werten, die das liturgische Leben den Gläubigen vermittelt. Unlängst ist geschrieben worden: „Vielleicht ist die Liturgie berufen, von ihren Tiefen aus eine völlige Umschaffung unserer Kunst in die Wege zu leiten²⁸.“ Dieses „Vielleicht“ wird zu sicherer Bejahung werden, wenn eine Grundbedingung sich erfüllt: das kirchliche Leben muß sich wieder zur Geschlossenheit der liturgischen Gemeinschaft zusammenfügen, damit aus ihr eine wahre Gemeinschaftskunst geboren werden kann.

Das erste bescheidene Aufleuchten der christlichen Kunst in der Gräberstadt der Roma sotterranea ist eine solche Gemeinschaftskunst. Drei Jahrhunderte hindurch hat ein kleiner, ganz aus dem innerkirchlichen, gottesdienstlichen Leben abgeleiteter Bilderkanon genügt, die Christen mitten in Zeiten blutiger Verfolgung zu trösten und zu stärken. In diesen Gemälden schauten die Gläubigen ihr eigenes, gemeinsames Erleben, die in den Bildern verkörperten heiligen Mysterien, durch die sie bis zum Tode, ja über das Grab hinaus zu einer in Christus geeinten Gemeinschaft zusammengeschlossen waren.

Der antike Mensch fand seine Bestimmung nicht in seiner Person, sondern im Gesetz einer Familie, eines Staates, einer Kulturgemeinschaft. Das hat in ihm ein Gemeinschaftsgefühl erzeugt, das heute noch in den romanischen Völkern fortlebt. Wir Deutsche darben dieses Gemeinschaftsgeistes so bitter.

Gerade wir Katholiken müßten ein unüberwindliches Gemeinschaftsbewußtsein haben. Die Kirche lebt uns die Gemeinschaft vor in ihrer Liturgie. Aber die seit Jahrhunderten so einseitig gepflegte individuelle Frömmigkeit hält uns ab, frei von uns selbst, mit Überwindung der egozentrischen Geistesrichtung, der christozentrischen Gemeinschaft uns einzugliedern.

Hier liegt die große Aufgabe der deutschen katholischen Akademiker. Zwei unvergleichliche Werte haben wir Katholiken unseren Volksgenossen zu bieten: Objektivität gegenüber dem auflösenden Subjektivismus, und Gemeinschaft gegenüber dem atomisierenden Sozialismus. Eine unübertreffliche Schule, in der wir diese Lebensgüter ausbilden, ist die Liturgie. Gemeinschaftsgeist kann nicht befohlen werden, er muß erzogen werden. Ein Gemeinschaftsbewußtsein, das unserem Volke und Vaterland nützen soll, darf nicht mit einem Aufflammen augenblicklicher Erregung unter fremdem Druck rechnen. Es muß vielmehr tiefe Grundlagen haben; es muß eingewurzelt sein, wie die Eichen der germanischen Wälder, es muß sich in allen Lebenslagen, im Glück

wie in der Not, als etwas Selbstverständliches geltend machen und bewähren. Soll das aber erreicht werden, so muß es in den Tiefen des religiösen, kirchlichen Lebens verankert sein. Dazu gelangen wir durch den engsten, lebensmächtigsten Anschluß an den Geist der Kirche, den es gibt, durch das liturgische Gebetsleben.

Wie die wahre kirchliche Kunst, so wird auch eine echte, nationale Kunst aus dieser innersten seelischen Lebensgemeinschaft erwachsen. Formlose Unnatur wird aus der Kunst verschwinden, wenn Deutschlands katholische Jugend in einheitlicher Geschlossenheit ihren reinen, idealen Willen in der Kunst ebenso zum Gesetz erhebt, wie sie es so verheißungsvoll auf anderen Gebieten zu tun bestrebt ist.

Wie das Gebet der Gemeinschaft ausreift zur Gemeinschaftstat im sozialen Leben, so wird es auch aufblühen zu einem begeisterten Gemeinschaftsidealismus in der heiligen Kunst.

3.

Von Beuroner Kunst.

„Die Seele der religiösen Kunst bildet das Typische, in Einfach Große, ernst und harmonisch Gemessene und Gebaute.“

P. Desiderius Lenz.

Der tiefste Grund der gegenwärtigen Krisis der kirchlichen Kunst in Deutschland ist der seit dem Frühmittelalter anhebende Kampf zwischen Antike und Germanentum. In die-

sem Ringen zwischen objektivem Gemeinschaftsempfinden und subjektivem Individualismus neigt sich die Wagschale des Übergewichtes bald auf diese, bald auf jene Seite; nur selten kommt der ideale Ausgleich zustande, der das Zünglein an der Wage in der Mitte ruhen läßt. Wohl nie aber ist der Ausschlag in „gotischer“²⁹ Richtung so stark gewesen wie heute.

Sucht man nach den geistigen Grundlagen des modernen Kunstwillens, so wird man finden, daß sie dem Formwillen der kirchlichen Kunst, wie wir ihn gezeichnet haben, in mehr als einer Hinsicht entgegengesetzt sind. Der gotische Geist, aus dem die moderne individualistische Kunst erwächst, ist nach Karl Scheffler barbarisch-ursprünglich, gewaltsam hervorbrechend, revolutionierend, zu einem steten Protestantismus geneigt. Demgegenüber steht der „griechische Geist“³⁰ der Antike als ein Geist der Bildung, der Tradition, der Harmonie, des Maßes, der sicheren Haltung und der Gemeinschaft³¹.

So gesehen, sind die gotische und griechische Kunstgesinnung ein Gegensatz ähnlich dem zwischen Logos und Ethos. Die antike Kunst wird durch den Logos, die gotisch-germanische durch das Ethos, und zwar das ideelle Ethos bestimmt.

Mit Recht hebt Guardini hervor, daß der größte deutsche Dichter seinen Faust das Evangelium des hl. Johannes vom ewigen Logos: „Im Anfang war das Wort“ umdichten läßt in die germanische Tendenz: „Im Anfang war die Tat“³².

Für uns Katholiken muß der Logos den Primat über das Ethos behaupten wie im ganzen Geistesleben, so auch in der Kunst³³.

Der Logos schließt die zeugende, schöpferische Kraft für das Ethos in sich. So kann Scheffler doch nur mit einseitiger Übertreibung behaupten, der gotische Geist stelle recht eigentlich das zeugende Prinzip in der Kunst dar, er sei der männliche Teil in der Kunst, während der griechische antike Geist das weibliche Element darstelle³⁴. Ein flüchtiger Blick in die Kunstgeschichte lehrt, wie der gotische Geist tatsächlich jahrhundertlang durch den griechischen befruchtet worden ist. Vor allem aber ist zu betonen, daß der gotische zum Menschlich-Weltlichen, der griechische zum Überirdisch-Göttlichen hinstrebt³⁵. In diesem Zusammenhang darf wohl an ein wenig bekanntes Wort Schillers erinnert werden, das er unter dem Pseudonym eines dänischen Reisenden in der „Rheinischen Thalia“ schrieb, als er den Antikensaal im Mannheimer Schlosse besucht hatte, in dem die Düsseldorfer Sammlung des Kurfürsten Jan Wellem Aufstellung gefunden hatte: „Mein Herz ist davon erweitert. Ich fühle mich edler und besser . . . Umfängen von dem allmächtigen Wesen des griechischen Genius betriffst du diesen Tempel der Kunst; schon deine erste Überraschung hat etwas Ehrwürdiges, Heiliges, eine unsichtbare Hand scheint die Hülle der Vergangenheit vor deinem Auge wegzustreifen, zwei Jahrtausende versinken vor deinem Fußtritt. Du stehst auf einmal mitten im schönen

lächelnden Griechenland, wandelst unter Helden und Grazien und betest an wie sie vor romantischen Göttern . . . Der Mensch brachte hier etwas zustande, das mehr ist, als er selbst war, das an etwas Größeres erinnert, als an seine Gattung³⁶.“ Die kirchliche Gemeinschaftskunst wird gewiß nicht auf dem Boden des gotischen Geistes erwachsen; für sie ist alles in erster Linie wesensnotwendig, was dem griechischen Geist seinen Charakter gibt. Eine lebensvolle, edle Kirchenkunst wird sich aber stets aus der regen Verbindung des gotischen mit dem griechischen Geiste ergeben, wie es die Geschichte so oft in den glänzendsten Schöpfungen beweist. Scheffler selbst bekennt: „Über allen Zeitraum erhalten kann sie (die gotische Form) sich nur, wenn sie einen Bund mit der griechischen Form eingeht, wenn sie einen Kompromiß großer Art schließt — wie es etwa in der ägyptischen Kunst geschehen ist — und wenn sie aufgenommen wird von einer selbstherrlich regierenden Konvention³⁷.“

Als vorbildliche Synthese von beiden darf die spanische Kunst des Mittelalters angesehen werden. „Bis ins Spätmittelalter hat die spanische Madonna etwas von der Hoheit der byzantinischen Theotokos bewahrt. Die Hoheit der Himmelskönigin wird durch französische Koketterie oder durch deutsche Fröhlichkeit nicht gemildert, sondern vermenschlicht in einem Sinne, der an griechische Götterauffassung erinnert³⁸.“ Daß aber gerade in Spanien der Ausgleich gefunden worden ist, erklärt sich, wenn wir lesen, daß „die Verehrung des Herrn

und der Jungfrau Maria für die Spanier ein Freudendienst ist und die Lebenslust zum Himmel emporjauchzt, gleich ob am Fronleichnamstage oder in der Todesstunde des Welt-erlösers“ (am Karfreitag)³⁹.

Auch wir haben auf deutschem Boden Schöpfungen von vollendeter Ausgeglichenheit zwischen dem Stilvollen und dem Ausdrucksvollen. Ich brauche nur an Straßburg und Bamberg zu erinnern. Aber diese Harmonie ist nie das Typische der deutschen Kirchenkunst in ihrer Gesamtheit geworden.

Gerade die neuere Zeit kennt im 19. Jahrhundert zwei Versuche, das Problem vom Ausgleich zwischen Gotik und Antike, zwischen Form und Ausdruck zu lösen. Den ersten machten die „Nazarener“, mußten aber scheitern, weil sie gar nicht an die Antike anknüpften, sondern nur bis zu den Präraffaeliten zurückgriffen. Der romantische Zeitgeist hätte es ihnen aber auch unmöglich gemacht, im vollkommenen Gegensatz zum Empfinden der ganzen Umwelt, auf die Seite der Antike zu treten. Als Künstler von Gefühl und Können verdienen die Nazarener trotz ihres Mangels an Kraft auch heute noch Achtung und Dank dafür, daß sie mit einer rein religiösen Kirchenkunst Ernst gemacht haben⁴⁰.

Eine viel gründlichere Lösung der Frage nach einer Erneuerung der kirchlichen Kunst aus dem Geiste der Antike hat P. Desiderius Lenz in der Beuroner Malerschule versucht. Ich stelle mir nicht die Aufgabe, hier Ziele, Wege und Erfolge der Beuroner Kunsttätigkeit aufzuzeigen. Eine

gute Einführung hierzu gibt Jos. Kreitmaier S. J. in seinem Buche „Beuroner Kunst, eine Ausdrucksform der christlichen Mystik“⁴¹. Meinerseits möchte ich nur zu einigen Urteilen Stellung nehmen, die in allerneuester Zeit über das Werk der Malermönche gefällt worden sind. Diese Äußerungen führe ich an, um zu verhüten, daß durch sie den nach wahrer Kirchlichkeit strebenden Künstlern ein Vorbild aus dem Gesichtsfelde gerückt wird, von dem gerade in der Unklarheit und Ziellosigkeit der Gegenwart wertvolle Anregungen ausgehen können.

Die oft gehörte Kennzeichnung der Beuroner Kunst als einer „Mönchskunst“, die sich auf klösterliche Zwecke beschränken müsse, wiederholt neuestens Walter Roth⁴². Er fügt hinzu: „Nachahmen durch Laien wäre hier tote Schematik, jeden Kunstempfindens bar.“

Die Bezeichnung Beuroner Kunst als einer klösterlichen Lebensäußerung ist ein wohlverzeihlicher, aber gründlicher Irrtum. Schon im Mai 1865 hat der Bildhauer Peter Lenz (später Pater Desiderius) in einer kleinen Aufzeichnung seine künstlerischen Grundsätze ausgesprochen⁴³. Sein erstes im Auftrage der Fürstin Katharina von Hohenzollern ausgeführtes und in mancher Hinsicht einheitlichstes und vollkommenstes Werk, die Mauruskapelle bei Beuron, schufen er und seine Genossen als Laien⁴⁴ in den Jahren 1868—1870. Erst am 15. August 1878 hat er seine Ordensgelübde abgelegt. Was wir also den Beuroner Stil nennen, ist durchaus Laienkunst,

die allerdings später durch die Ideale und Normen des klösterlichen Lebens gewiß eine Erweiterung des religiösen Gedankenkreises und geistige Vertiefung gewonnen haben mag. Aber es muß unbedingt klargestellt werden, daß die leitenden Grundsätze von einem Laienkünstler geboten und von Laienkünstlern in hoher Vollendung ausgewirkt worden sind. Man darf sogar gerechterweise nicht verschweigen, daß die spätere Tätigkeit des Mönches Desiderius zwar in den praktischen Konsequenzen seiner Theorie fortgeschritten ist, ohne damit jedoch den künstlerischen Wert seiner Werke erhöht zu haben, wie er denn überhaupt mehr der geniale Theoretiker als der schöpferische Künstler ist. Die Ausgeglichenheit zwischen Form und Ausdruck ist zweifellos in seinem Erstlingswerke St. Maurus vollendeter erreicht, als in seinen letzten großen Schöpfungen, den Gemälden der ehemaligen Benediktinerinnenabtei St. Gabriel in Prag-Smichow und den Mosaiken des Soccorpo von Monte Cassino, wenngleich die musivische Technik die Härte der Linienführung weniger fühlbar werden läßt. Jedenfalls ist hier gegenüber dem Innenleben und dessen seelenvollem Ausdruck das Formaldekorative einseitig betont. St. Maurus war dagegen das ergreifende Bekenntnis von tief empfindenden Menschen, die einen neuen religiösen Frühling ahnten.

Es ist daher kein Grund einzusehen, warum nicht auch Laien dieser von einem Laien ausgehenden kirchlichen Kunstrichtung ihre volle Aufmerksamkeit zuwenden sollen. Den Grundsatz, auf dem ihre ganze Stilisierung aufgebaut ist, hat

der Bildhauer Lenz in seiner oben erwähnten Niederschrift folgendermaßen dargelegt: „Das Einfache, Abgeklärte, Typische, das seine Wurzeln in den einfachsten Zahlen und Maßen hat, bleibt die Grundlage aller Kunst, und das Messen, Zählen und Wägen bleibt ihre wichtigste Funktion; das Ziel aller hohen Kunst ist die Übertragung, die charakteristische Anwendung der geometrischen, arithmetischen, symbolischen Grundformen aus der Natur im Dienste großer Ideen. Den Menschen selbst, Adam, das Ideal aller Kreatur, hat Gott nach seinem Ebenbild geschaffen, aus dem Geheimnis jener Zahlen, welche sein eigenes Wesen ausdrücken: drei in eins und eins in drei, aus der Grundfigur des Dreiecks, welche das Gerade und das Ungerade, das Männliche und Weibliche, die Zwei- und Dreiteilung, nach Keplers Ausdruck (in seiner *Harmonia mundi*) ‚das Mann-Weib‘ in sich schließt⁴⁵.“

Dieser Kanon gilt nicht nur für die menschliche Figur, sondern auch für die Kompositionen von szenischen Bildern⁴⁶.

Einer Nachahmung dieses Stiles ist gewiß nicht das Wort zu reden. Wo die Einführung in die Grundsätze der antiken Kunst nicht eine innere Notwendigkeit ist, wird ihre seelenlose Nachahmung zur Unfruchtbarkeit verurteilt sein und zum Schema werden.

Wohl aber dürften auch dem modernen Künstler die besten Werke der Beuroner Schule, in denen der Logos und der Geist der Antike, also die Idee, das Ebenmaß, Klarheit und Harmonie künstlerische Gestalt gewonnen haben, wegweisend sein.

P. Desiderius Lenz ist nicht von der Liturgie zu seiner Stilauffassung gekommen, sondern umgekehrt offenbarte sich ihm zu seiner großen, freudigen Überraschung eine ihm durchaus geistesverwandte Welt, als er in einem befreundeten Hause zufällig auf das Buch „Choral und Liturgie“ von dem nachmaligen Abte Benedikt Sauter traf⁴⁷. Hier fand er seine eigenen Gedanken über die kirchliche Kunst im kirchlichen Gebet und Gesang wieder. Er hatte also intuitiv die Seele der sakralen Kunst entdeckt. Wie sollte nicht heute, da die Kenntnis und der innere Gehalt der Liturgie sich weiten Kreisen neu erschließen, auch der katholische Laienkünstler Prinzipien zu schätzen wissen, die liturgisch eingestellten Seelen gemäß sind⁴⁸?

Die Beurer Kunst ist zur Illustrierung solcher Gedankengänge um so mehr befähigt, weil die Benediktiner nicht, wie Roth es annimmt, einen monastischen Sonderkult pflegen, sondern weil sie die römische Liturgie beobachten, die in allen Kathedral- und Pfarrkirchen gepflegt wird, und die in den einzelnen Abschnitten des Kirchenjahres die Gedankenwelt der Gesamtkirche wiedergibt.

Eine auf das Ganze gehende Kritik der Beurer Kunst, die Werner Weisbach gelegentlich einer anpreisenden Einführung des jugendlichen Malers Willy Oeser vorbringt⁴⁹, darf nicht unwidersprochen bleiben:

Weisbach sieht in dem bis jetzt vorliegenden Werke Oesers einen Weg — also doch wohl einen neuen Weg

— zu religiöser Kunst; und er empfiehlt der katholischen Kirche, sie möge es sich nicht entgehen lassen, diesem Maler Wände und Plätze zur Verfügung zu stellen, nach denen seine Kunst verlangt. Ihm ist also Oesers Werk nicht nur religiöse, sondern kirchliche Kunst. In schärfsten Kontrast tritt aber die gleichzeitige Feststellung, mit der er wohl im Recht sein dürfte, daß diese Kunst keine besondere dogmatische Einstellung voraussetzt. Da aber für die Kirche nur schaffen kann, wer mit der Kirche und aus ihrem Geiste lebt und betet, so ist der Vorschlag, Oeser die Kirche aufzuschließen, vorläufig unannehmbar.

Der Künstler hatte die Liebenswürdigkeit, mir einige seiner Hauptwerke im Schlosse zu Mannheim zu zeigen. Ich bin ihm dafür dankbar verbunden und betone gerne, daß der starke Zug zum Repräsentativen — was mit dem Sakralen durchaus nicht zu verwechseln ist — und noch mehr durch eine spontan wirkende Innerlichkeit mir einen starken Eindruck gemacht hat. Ich bin auch überzeugt, daß bei vertieftem Studium im Anschluß an altchristliche Tradition und bei größerer Annäherung an das liturgisch-kirchliche Leben weitgehende Hoffnungen an Oesers Kunststreben geknüpft werden dürfen. Ohne mich aber mit seinem bisher vorliegenden Werke auseinandersetzen zu wollen, möchte ich nicht verhehlen, daß es einen höchst peinlichen Eindruck machen muß, wenn Weisbach glaubt, den Versuchen eines Anfängers gegenüber das reife Lebenswerk eines Desiderius

Lenz mit einer halbmitleidigen, halbverächtlichen Geste abtun zu können. Soviel darf jedenfalls gesagt werden: Die besten Schöpfungen des Beuroner Altmeisters, vor allem St. Maurus im Felde, werden noch die Bewunderung der Nachwelt erregen, wenn über die Berühmtheiten von heute kein Wort mehr verloren wird.

„Die Beuroner Schule“, schreibt Weisbach, „hat ihre Darstellungsweise auch (gleich den Nazarenern) auf Elementen der Vergangenheit, wesentlich präraffaelitischen, aufgebaut. Sie ist bewußt darauf ausgegangen, einen dekorativen Stil zu schaffen, der sich für die Auszierung moderner katholischer Kirchenräume als tauglich erweise, und hat auch an verschiedenen Stellen Gelegenheit erhalten, sich in Gesamtdekorationen zu betätigen. Bei aller Anerkennung ernsten Wollens sind die Ergebnisse künstlerisch nicht sehr befriedigend. Ein Eklektizismus ohne genügende selbständige Verarbeitung waltet auch hier vor; was streng wirken soll, ist nicht von innen heraus streng gefühlt; eine Süßlichkeit, von dem im vorigen Jahrhundert so hochgestellten Fra Angelico hergeleitet, und mit moderner Sentimentalität überzuckert, legt sich über alles ⁵⁰.“

Ein oberflächlicheres und ungerechteres Urteil ist in dieser Allgemeinheit über die Beuroner Kunstbestrebungen noch nicht ausgesprochen worden. Glücklicherweise bedarf es hier keiner eingehenden Widerlegung, da sich bei allen Kennern — ob für oder gegen Beuron — längst ein *sensus communis* über den hohen Wert der ausgereiften Arbeiten des Pater Lenz gebil-

det hat. So sagt ein ungenannter und gewiß nicht voreingenommener Besucher Monte Cassinos von P. Desiderius und seiner Kunst: „Er ist ein Kenner, ein Bahnbrecher, ein Neuerer, obgleich er oder weil er auf das Alte zurückgeht und kühner zurückgeht als Seitz, dem religiöse Scheu dies nicht gestattete. Pater Desiderius geht sogar noch weiter als Pius X. Wie dieser die archaische Kirchenmusik wieder beleben will, so sucht er gewissermaßen in Stein den Cantus Gregorianus zu schaffen. Er ist bestrebt, die religiöse Kunst von allem Süßlichen frei zu machen, ihm ist die Wucht des religiösen Gedankens die Hauptsache, der religiöse Gedanke losgelöst von jedem geschichtlichen Beiwerk. Deshalb bemüht er sich, die ägyptischen und assyrischen Formen wieder zu erwecken, deshalb beugt sich auch, wer nicht religiösen Sinnes ist, vor der eindringlichen Sprache dieser ernsten und wahren Kunst⁵¹.“ Emil Ritter, der im Gegensatz zu dem eben angeführten Urteil in Beuron keine Erneuerung der Kunst überhaupt und keine Entdeckung verschütteter Vergangenheit für eine ungeahnte Zukunft des Schaffens anerkennen will, bekennt dennoch: „St. Maurus im Felde ist ein köstliches Wunderwerk trotz aller blassen Theorie seiner Urheber. Kapellen, die zu loben sind, ziehen meist durch eine gewisse fromme Behaglichkeit an. St. Maurus aber ist feierlich, voll erhabenster Stimmung, wie nur irgendein gewaltiger Tempel . . . das ist bildgewordener Kultus⁵².“ Der christliche Kultus aber ist monumental bis in den kleinsten Ritus. Deshalb konnte ein Kritiker mit

Recht sagen: „Die Mauruskapelle — sicher eines der vollendetsten Werke der Beurer Kunst — ist stein- und farbegeordnete Liturgie, in der die Linien wie Choralgesang schwingen⁵³.“ Und wer wollte dem gregorianischen Choral Monumentalität absprechen?

Der Kritik Weisbachs ist das Wesen der Beurer Kunst gänzlich verschlossen geblieben. Wer auch nur eines der vollkommenen Werke der Beurer Schule, etwa St. Maurus oder Monte Cassino, gesehen hat, der weiß nicht, was er zu dem Vorwurf moderner Sentimentalität sagen soll. Jahrzehntlang war es der Mangel an Gefühlsausdruck, was an der Kunst des P. Desiderius getadelt wurde. Heute ist es der Überschwang. Wie wenig Fra Angelico für diese Kunst zu bedeuten hat, sieht schon der Laiè. Die „Verkündigung“ des Beurer Marienlebens ist geradezu von antik-klassischer Prägung gegenüber der von Fiesole so gern wiederholten Annunziazione. Was von Weisbach als Sentimentalität empfunden wird, ist die „vis superba formae“. Die aus der inneren Größe geborene, den Inhalt meisternde Form und die mit ihr gegebene Schönheit ist der Stein des Anstoßes. Einer die Form sprengenden Kraftentladung moderner Kunst gegenüber mag die gehaltene, streng gemessene und beherrschte Formgebung der Beurer als weich erscheinen. In Wirklichkeit ist die innerlich haltlose Gefühlsmäßigkeit auf der anderen Seite.

Es mag zugegeben werden, daß geringeren Werken der Beurer Schule sowohl die echte innere Größe wie auch — als

selbstverständliche Folge — der kraftvolle Ausdruck fehlen. Das ist eine in allen Kunstrichtungen auftretende Erscheinung der schwächeren Talente und Epigonen⁵⁴.

Die besten Schöpfungen der Beurer offenbaren eine großgeschauten Idee in einer ihr adäquaten, monumentalen, ausdrucksstiefen Form. Diese innere Größe in vollendet durchgebildeter Gestaltung äußert sich bis in ornamental gedachte Einzelheiten. Von dem Engelfries in der Mauruskapelle sagt Ritter: „Ich habe in der ganzen religiösen Kunst kein lebendigeres Symbol der Anbetung gesehen als diese weißgewandeten Engel, die opfernd nahen und zugleich vor göttlicher Herrlichkeit das Antlitz verhüllend zurückbeben.“ Bei der durch starke Abstraktion und strenge Gesetzmäßigkeit erstrebten Objektivität war in der Beurer Kunst nichts mehr gefährdet als die Innigkeit. Sie war aber nicht nur grundsätzlich möglich, sondern ist auch in den frühen Arbeiten ergreifend zum Ausdruck gebracht. Das bezeugt Lüdtk e, indem er schreibt: „Wenn je der Expressionismus den Sinn besaß, daß der Künstler das Tiefste von innen statt von außen empfing, so ist es hier der Fall. Die Beurer Schaffenden sind Innenmenschen, die das sie Erfüllende mit den Mitteln der Farbe und des Steins der Außenwelt künden, so daß ihre Kunst wie ein ewiges Chorlied zur Ehre Gottes schallt⁵⁵.“

Es liegt nicht in meiner Absicht, eine Apologie des Beurer Stils zu schreiben. Dessen bedarf es um so weniger, als alle Kritiker, ob sie sich ihm gegenüber bejahend oder ab-

lehnend verhalten, in der einen Anerkennung übereinstimmen, daß er eine gleichsam gemalte gottesdienstliche Formel, Linie und Farbe gewordene Liturgie darstellt, also im Gegensatz zum subjektiven Gebet des Einzelnen die objektive Gemeinschaftsform des kirchlichen Gebetslebens symbolisiert.

Dieser von Freunden und Gegnern zugegebene Wert ist es, der im Zusammenhang mit den vorausgegangenen Kapiteln dazu führt, unsere Erwägungen mit diesem Hinweis auf die Beuroner Malerei abzuschließen.

Ihr fällt heute in den Tagen der Wiederbelebung liturgischen Gebetsgeistes und kirchlichen Gemeinschaftslebens eine wichtige Aufgabe zu. Der allzustark belasteten Wagschale gotischen Ausdruckswillens gegenüber bietet sie das gehaltvolle Gegengewicht antiker Gesetzmäßigkeit, die dem Gemeinschaftsempfinden zustrebt.

Der Weg zur Gewinnung des Ausgleichs braucht durchaus nicht über Beuron zu gehen, aber er wird von den Grundsätzen, die für Beuron maßgebend waren, von der formbildenden Antike und von der objektiv normierten liturgischen Gebetsgemeinschaft vorgezeichnet sein⁵⁶. „Mir scheint gewiß,“ sagt Emil Ritter, „daß der Beuronische Geist jeder künftigen (gottesdienstlichen) Gestaltung den Sinn geben wird. Weder erbauliche Idyllen noch gemalte Weltgeschichte, weder fromme Volksfeste noch symphonische Meßkompositionen werden die kommende Schönheitsform des Kultus sein. Der künstlerische Geist, der ‚St. Maurus im Felde‘ gebildet hat

und im benediktinischen Choralrhythmus atmet, der wird ordnend und läuternd über dem chaotischen Reichtum der religiösen und kirchlichen Künste schweben und der Kunst der Gottesdienstlichkeit das ‚Werde!‘ sprechen⁵⁷.“

Wie das Kirchengebäude bei seiner Weihe durch Besprengung mit Wasser die Taufe und durch die Salbung mit Chrisam die Firmung der Gesamtgemeinde symbolisiert, so soll auch ihr Bilderschmuck den Gebetsniederschlag der in ihr versammelten *communio sanctorum* darstellen. Nur in einer aus dem kirchlich-liturgischen Gemeinschaftsleben geborenen Kunst werden die Gläubigen des kommenden Geschlechts ihre eigene Seelensprache wiedererkennen.

IV. Das Mysterium als die Seele katholischen Wesens

Unsere Zeit der Auflösung, Umbildung und Umschmelzung stellt uns vor Entscheidungsfragen. Die letzten Wurzeln des Seins und Werdens müssen bloßgelegt werden, um das schmerzvolle Ringen der Gegenwart in seinen bewegenden Kräften zu erkennen. Mit sieghafter Klarheit offenbart sich jetzt, daß Religion der eigentliche Sinn des Daseins und der Menschheit ist, der Urgrund alles geistigen Lebens bis in seine sozialen und politischen Auswirkungen. Ob und wie nahe die Menschenseele Gott verbunden ist, das ist die letzte Frage. Ihre Beantwortung löst die tiefsten Rätsel der Zeit auch im Völkerleben.

I. Das Wesen des Mysteriorums in Christentum und Kirche.

In ernster Selbstbesinnung stellen auch wir uns die Frage nach unserer Gottverbundenheit, indem wir unser Verhältnis zur Grundidee des Christentums prüfen.

Welches ist diese Grundidee?

Unter dem Vortritt Harnacks hat sich die antikatholische Forschung mit der Auffassung vertraut gemacht, das Christentum sei zuerst ein Sittengesetz gewesen, dann ein Dogma ge-

worden und endlich habe es sich — durch fremde Einflüsse von außen — zu einer Kultusreligion ausgewachsen. Diese gänzlich falsche Auffassung, die einen einheitlichen Ideenkomplex auf genetischem Wege in verschiedene, mechanisch nebeneinanderstehende Elemente auflösen will, wird zwar von der katholischen Lehre durchaus abgelehnt, allein es ist auch bei katholischen Theologen das Bestreben zu bemerken, den Kultuscharakter des Christentums zugunsten von Dogma und Moral zurücktreten zu lassen. Ein Ausläufer von blasiertem, senilem Rationalismus ist dabei nicht zu verkennen. Wie aber Dogma und Moral nie die Wurzel einer Religion sein können, so auch nicht im Christentum. Das Erste und Innerste jeder echten Religion ist die Gottesverehrung, der Kult: lebendige Tat aus dem tiefsten Kern der Persönlichkeit, aufsteigend hin zu Gott, Austausch mit Gott, den ganzen Menschen umfassende Hingabe an Gott.

Schon der Engelsgesang über der Krippe enthält das Wesensmotiv der Menschwerdung Jesu: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede den Menschen, die guten Willens sind.“ Die Verherrlichung Gottes, die Versöhnung und daraus erwachsende Einigung des Menschen mit Gott ist das Programm des neugeborenen Heilandkönigs.

Gewiß ging im öffentlichen Leben Jesu die Predigt des sittlichen Verhaltens — vor allem in der Seligpreisung des Leidens — vorbereitend und wegbahnend dem Kultus voran, allein logisch das Erste, auch in der Idee Jesu, war der Kultus.

Die Ehre des Vaters, die Heiligung seines Namens ist das Erste und Wichtigste, was Jesus will, immer und überall Jesu höchstes Gebot, der machtvollste Ausdruck seines Willens. „Der Vater sucht solche, die ihn anbeten¹.“ „Ich ehre meinen Vater².“ Das ist der Grundton seines Wesens, der Herzschlag seines Lebens.

Wie sehr Jesus das von ihm verkündigte „Himmelreich“ als Kultusreligion begriff, ergibt sich am klarsten aus dem sechsten Kapitel des Johannesevangeliums, in dem der Herr das eucharistische Mysterium vorbildet und vorausverkündet.

Das Brot der Erde, wunderbar vermehrt, soll Symbol und Überleitung zum Himmelsbrote sein. Der Herr sagt Dank und teilt aus. Wenn wir den Wesensgehalt unserer Meßfeier in die drei Worte fassen: Danksagung, Wandlungsworte, Speise, so sehen wir diese drei Elemente bei dem Wunder der Brotvermehrung teils schon vorhanden, teils vorgedeutet³. Jesus bringt seine Danksagung dar und reicht dem Volke das Brot zur Speise; an Stelle des Wandlungswunders tritt im Vorbilde das Vermehrungswunder.

Als eine weitere Vorbereitung auf die Offenbarung der heiligen Eucharistie erscheint auch der Wandel des Herrn über das Meer. Er bezeugt die unbeschränkte Macht Christi über die Körperwelt und über die Naturgesetze der Schwere und des Raumes, die für das Mysterium der heiligen Eucharistie von besonderer Bedeutung sind. Der in göttlicher Allmacht über die Wogen schreitende Erlöser zeigt, wie hoch er-

haben er über unseren kleinen Begriffen von der Materie steht. Er schaltet und waltet mit der von ihm geschaffenen Natur nach göttlichem Wissen und mit göttlicher Kraft.

Anknüpfend an diese beiden wunderbaren Vorgänge hält nun der Herr seine Rede über das Himmelsbrot in der Synagoge zu Kapharnaum.

Jesus ist das Brot vom Himmel, vom Vater den Menschen gegeben, damit es für sie im Glauben ewiges Leben werde. Jesus ist aber auch Brot zur Speise. Das sichtbare Brot verbindet sich mit dem Wesen des Fleisches und Blutes Christi. „Wer von diesem Brote ißt, wird leben in Ewigkeit, und das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt ⁴.“ „Wenn ihr aber das Fleisch des Menschensohnes nicht esset und sein Blut nicht trinket, werdet ihr das Leben nicht in euch haben ⁵.“ „Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und Leben ⁶.“

Das Essen des Fleisches Christi und das Trinken seines Blutes ist aber nur in kultischer Form denkbar. Mit einer rituellen Handlung wird also ewiges Leben verknüpft. Wer sich dieser heiligen Handlung entzieht, wird das ewige Leben nicht besitzen können. Der Kern der Gottverbundenheit im Christentum liegt also im eucharistischen Kultus, an ihn ist die „Vita aeterna“, um die Jesu Wort und Werk kreist, gebunden.

Wie nahe wir hier dem Mittelpunkte der Jesus-Offenbarung stehen, beweist die Tatsache, daß gerade die Verheißung der

Eucharistiefeier als Quelle ewigen Lebens zur Scheidung der Geister unter den Jüngern des Herrn selbst wird. „Diese Rede ist hart,“ sprachen sie, „wer kann sie hören?⁷“ Von da ab verließen ihn viele seiner Jünger und wandelten nicht mehr mit ihm⁸. Und als der Herr zu seinen auserwählten Zwölfen sprach: „Wollt nicht auch ihr gehen?“, antwortete Simon Petrus: „Herr, zu wem sollen wir gehen, du hast Worte des ewigen Lebens⁹.“ Diesem Worte des Glaubens und der Treue gegenüber hebt sich dunkel die erschütternde Frage des Herrn ab: „Habe ich nicht euch zwölf erwählt, und ist nicht einer aus euch ein Teufel¹⁰?“ Damit weist er auf Judas hin, der ihn verraten wird¹¹. Einheit mit Christus und Trennung von ihm, Glaube und Unglaube, alles das scheidet sich an der Forderung des eucharistischen Kultus.

Zu Kapharnaum wird die Trennung des treulosen Judas noch nicht zur Tat. Ungläubig folgt er noch den Fußstapfen des lehrenden und wunderwirkenden Erlösers. Aber in der Stunde der Verwirklichung des verheißenen Mysteriums, in der Feier des Abendmahls, stehen sich von neuem Glaube und Unglaube, Treue und Verrat, Licht und Finsternis einander gegenüber. Petrus läßt sich vom Herrn die Füße waschen, um Anteil an ihm zu haben, mit ihm vereint zu bleiben. Johannes ruht an der Brust des Herrn, Judas aber ging hinaus in die Nacht¹². Die erste Eucharistiefeier in der trauesten Gemeinschaft der Gefolgsmänner des Herrn wird also wiederum zur Entscheidung für oder wider Christus.

Das Mysterium der heiligen Eucharistie, das der Herr auf dem Tische des Abendmahlssaales ausbreitet, hat er in die Hände seiner Kirche gelegt. Wer ist diese Kirche? Wir sehen sie herausschreiten aus dem Coenaculum unter Führung des Petrus, wir sehen sie ein Priester-, Hirten- und Lehramt ausüben, wie es der Herr selbst getan hat. Wir sehen sie mit Zeichen und Wundern, mit Charismen geschmückt, wie sie der Herr selbst an sich getragen hat. In ihr erweitert sich Christus durch Hierarchie, Taufe und Eucharistie. Alle ihre Glieder tun das, was Christus tat. Vom Vater kommend durch die Taufe, gehen sie zum Vater, täglich sterbend und auferstehend in der heiligen Eucharistie. So ist die Kirche in Wahrheit der mystisch fortlebende Christus, unter uns opfernd, führend, leidend und triumphierend.

Und dieser mystische Christus ist der gleiche wie der eucharistische Christus, wenn auch in anderer Seinsart. Wir könnten sagen, der eucharistische Christus ist das Symbol des mystischen Christus, wenn wir das Symbol in der alten Bedeutung verstehen, in der es wirklich das ist, was es versinnbildet.

In dem mystischen Leibe Christi, der Kirche, ist als seine Seele geborgen die heilige Eucharistie. In dieser Vereinigung und Durchdringung des mystischen und eucharistischen Christus besteht das christliche Mysterium.

Wir fragen nun, was ist ein Mysterium? Im religionsgeschichtlichen Sinne ist es das Nachleben eines göttlichen Lebens durch eine Gemeinschaft und Übergabe dieses gött-

lichen Lebens durch priesterliche Mittlerschaft an jedes einzelne Glied der Gemeinschaft auf dem Wege des Symbols. Das christliche Mysterium ist also ein Nachleben des göttlichen Lebens Christi, und zwar in der von ihm gegründeten Gemeinschaft der Kirche, die sich als Kultusgemeinschaft mit Jesu Leben erfüllt und geeint weiß. Dieses göttliche Leben kann aber niemand sich selbst geben, weder durch den Glauben allein, noch durch die Liebe. Nur der Priester kann es vermitteln durch das sakramentale Symbol.

Der heilige Paulus und die Väter haben die heidnischen Mysterienkulte und Mysteriengemeinschaften wohl gekannt. Aber weit entfernt, im christlichen Mysterium eine Anlehnung an heidnischen Kultus oder gar eine Ableitung aus ihm zu sehen, heben sie dessen christlichen Ursprung als die Erfüllung alles Sehnsens der Menschheit hervor¹³. Der Völkerapostel betont, daß wir in Christus geboren werden, Christus anziehen, mit Christus sterben, mit ihm begraben werden, mit ihm auferstehen müssen. Dieser Mysterienweg ist für Paulus die Nachfolge Christi, bis „wir immer bei dem Herrn sein werden“¹⁴.

Nicht nur Erfüllung wahren Gottsuchens, auch Überwindung heidnischer Verirrung, dämonischer Leidenschaftlichkeit, menschlicher Unzulänglichkeit waren die Mysterien des Christentums¹⁵.

Das Mysterium des letzten Abendmahles ist nach Wesen und Erscheinung keine dogmatische Lehre, keine spekulative Abstraktion, sondern Handlung: „Tut dies zu meinem Andenken“. Mit diesem Auftrage hat es der Herr den Seinen

anvertraut. So ist die heilige Messe ein Tun, ein Handeln — actio —, sie ist das Tun des Herrn selbst, das als sein Vermächtnis von der Kirche fortgesetzt wird¹⁶. Opferer ist der mystische Christus, das Haupt mit den Gliedern, Christus mit seiner Kirche. Beide sind vertreten in der Gemeinde, wie sie sich unter dem Priester als ihrem Haupte zum heiligen Opfer versammelt. Der Priester aber ist der eigentliche Liturge, als Nachfolger der Apostel zum Vollzug des Mysteriums bestimmt und geweiht. Mit dem Worte des Herrn: „Tut dies zu meinem Andenken“ ist das katholische Priestertum geschaffen worden. Dem Priester allein kommt es zu, die wesentliche Handlung, die heilige Wandlung zu vollziehen. Als Glied des mystischen Leibes Christi nimmt aber auch jeder Gläubige in einem bestimmten Sinn teil an der eucharistischen Opferhandlung und damit auch am Priestertum¹⁷. Nirgendwo kommt das so klar zum Ausdruck als bei der Liturgie der eucharistischen Feier selbst, zumal in ihrer älteren Gestalt. Die Gläubigen bringen ihre Opfergaben zum Altare, mit dem Priester bieten sie dieselben dem Vater dar durch Jesus Christus¹⁸. Aus der Hand des Priesters empfangen sie als vergöttlichte Opferspeise ihre eigenen Gaben zurück. Gerade der Empfang der heiligen Kommunion innerhalb der Opferfeier ist die eigentliche Teilnahme der Gläubigen an der heiligen Eucharistie, wie die der Apostel beim letzten Abendmahle.

Der Begriff des Mysteriums als Gegenwärtigsetzung eines geschichtlichen Vorganges, eines göttlichen Lebensaktes wird

aber noch bedeutend gesteigert durch den Rahmen, den sich die Kirche für ihre Opferfeier im liturgischen Jahreskreise geschaffen hat. Wir müssen sogar betonen, daß das Kirchenjahr selbst ein Mysterium ist, das uns das irdische und himmlische Leben Christi vergegenwärtigt. Wenn wir Weihnachten oder Christi Himmelfahrt feiern, so begehen wir damit nicht nur einen Erinnerungstag an ein Heilsgeheimnis, wir erleben vielmehr die Erlösungstat Christi in ihrem Beginn oder in ihrer Vollendung von neuem und erfahren an uns allen Reichtum der Erlösungsgnade, den sie schon als historisches Ereignis in sich trug. Deshalb singt die Kirche auch: „Hodie Christus natus est“, „Hodie super omnes coelos ascendisti“. „Heute“ vollzieht sich mystisch in der Kirche das von neuem, was gefeiert wird.

Luther war der erste, der konsequent das Mysterium zerstörte. Er sagt: „Christus hat einst sich selbst geopfert, er will von keinem anderen hinfert werden geopfert; er will, daß man seines Opfers gedenken soll. Wie seid ihr denn so kühne, daß ihr aus dem Gedächtnis ein Opfer macht? Sollt ihr aus eurem eigenen Kopf, ohn alle Schrift, so töricht sein? Denn so ihr aus dem Gedächtnis ein Opfer macht, und ihn noch eins opfert, warumb macht ihr denn auch nicht aus dem Gedächtnis seiner Geburt ein ander Geburt, daß er also noch einmal geboren würde?

Also auch, wenn ihr an die Auferstehung gedenkt, lieber, so macht daraus eine neue Auferstehung, und weckt ihn noch

eins auf. Und so ihr an die Blinden, welche sind sehend worden, gedenkt, so macht, daß er noch immerdar die Blinden sehend mache. Also verneuet alle Werk Christi, wenn ihr derselben gedenkt¹⁹.“ Mit dieser Ablehnung des Mysteriengedankens hat Luther die Messe vernichtet, indem er den Kanon herausnahm und nur Gedächtnis und Kommunion übrig ließ²⁰. Leider ist von dieser Vorstellung des „Gedenkens“ allzuviel auch in die landläufige katholische Frömmigkeit übergegangen. Demgegenüber muß gerade die Idee des Mysteriums wieder nachdrücklichst belebt werden, die in der heiligen Messe die Opfertat Christi — nicht nur die reale Gegenwart — und an den Festen des Herrn die wirkliche Erneuerung des Erlösungsgeheimnisses in der Gegenwart hervorhebt.

Das Erlösungswerk Christi wird jetzt in jeder Generation, in jedem Jahr und in jedem Glied seines mystischen Leibes verwirklicht. Weil Christus Haupt des ganzen Menschengeschlechtes ist, weil er Gottmensch ist, umfaßt sein Erlösungswerk seiner ganzen Ausdehnung nach den einzigen, ewigen, weil göttlichen Akt des Logos, der, wie er sich einst in den verschiedenen Ereignissen an dem historischen Christus offenbarte, so jetzt in der Mysterienhandlung des mystischen Christus wirkliche Gegenwart wird. Das Göttlich-Ewige wird da in unsere Zeitlichkeit herabgesenkt. So nennen die alten Liturgien im Kanon die eucharistische Opferhandlung ausdrücklich eine Erneuerung der Menschwerdung, der Geburt,

des Leidens, des Todes, der Auferstehung, der Himmelfahrt und der Parusie Christi. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind in der gottmenschlichen verkärten Person Christi, die auf dem Altar gegenwärtig wird, eins.

So erhellt auch, daß der eucharistische, verkärte, himmlische Christus und der mystische Christus, der in der Kirche seinen Erdenwandel fortsetzt, ihre zu innerster Einheit führende Durchdringung in der mit dem Fortschreiten des liturgischen Jahres verknüpften Mysterienfeier erreichen. An Weihnachten zum Beispiel erneuert sich — neben allen übrigen Stadien des Erlösungswerkes — unter uns seine Geburt, an Ostern seine Auferstehung, an den Sonntagen nach Pfingsten gehen wir seiner Parusie entgegen, die wir am ersten und letzten Sonntag des Kirchenjahres erleben.

Das Mysterium ist daher der eigentliche Lebensgrund alles dessen, was christlich, was kirchlich und katholisch ist. Dahin führen alle Kanäle zurück: Dogma und theologische Spekulation stehen schließlich anbetend still vor dem undurchdringlichen Dunkel des Geheimnisses. Kirchenrecht und Moral dienen der Verwirklichung christlicher Tugend, und diese ist, als Äußerung der Lebenskräfte Christi selbst, göttliches Mysterium. Liturgie ist die Begehung des Mysteriums und seine Hinüberleitung in den Alltag.

Die heilige Eucharistie als Erneuerung des Heilswerkes Christi trägt in sich alle Früchte des Erlösungsopfers Christi. Aus ihr schöpfen daher alle übrigen Sakramente gewisser-

maßen, wenn sie den einzelnen Christen die Früchte des Kreuzesopfers zuwenden. Schon in diesem Sinne treten auch sie in den Zusammenhang des eucharistischen Mysteriums ein, sei es vorbereitend oder auswirkend. Deshalb vollzog sich ursprünglich jede Sakramentspendung in Verbindung mit dem heiligen Opfer. Taufe und Firmung fanden in der Osternacht ihre Krönung mit der heiligen Kommunion in der Eucharistiefeier. Priesterweihe und Ehe sind heute noch der heiligen Messe eingegliedert. Das Bußsakrament stand, wie das Pontifikale Romanum bei der Aussonderung der Büsser am Aschermittwoch und bei ihrer Versöhnung und Wiederaufnahme am Gründonnerstag erkennen läßt, in engem Zusammenhang mit der Opferfeier²¹. Selbst die letzte Ölung erscheint bis heute mit der heiligen Eucharistie dadurch verbunden, daß während des Kanons der Messe am Gründonnerstag das heilige Öl geweiht wird. In alter Zeit wurde es im Zusammenhang mit einer eigenen Sterbemesse geweiht, und dann das Sakrament gespendet²². Der Empfang der heiligen Wegzehrung und der Tod während der heiligen Opferfeier wurde als die Vereinigung des eigenen Lebensopfers mit dem Kreuzesopfer Christi, als die ideale Vollendung der irdischen Pilgerfahrt ersehnt²³.

Aber nicht nur deshalb nehmen alle Sakramente am Mysteriencharakter teil, weil sie in der heiligen Eucharistie als der Erneuerung des Erlösungstodes Christi wurzeln, sondern auch infolge ihrer Hinordnung auf den mystischen Christus,

die Kirche. Jedes Sakrament weist dem Christen eine bestimmte Stellung und Funktion innerhalb des kirchlichen Organismus an. Die Taufe macht uns zu Kindern Gottes, die, geboren aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste, Glieder des mystischen Leibes Christi werden. Mit der heiligen Firmung endigt die geistige Kindheit und beginnt das volle Bürgertum im Reiche Christi. Ausgestattet mit den Gaben des Heiligen Geistes, sind wir geweiht für den Leidensweg Christi. So dürfen wir bei der Feier der heiligen Eucharistie mitopfernd unsere Gaben darbringen und aus des Priesters Hand die göttliche Gnadenspeise empfangen. Durch sie mit Christus geeint, gewinnen wir auch die engste Gemeinschaft mit seiner Braut, der Kirche. Die Priesterweihe erhebt den Empfänger der Opfergnade zum Spender, zum Mittler zwischen Gott und den Menschen, zum Opferer des unblutigen Erlösungstodes, macht das Glied des mystischen Leibes Christi zum Haupt der ihm Anvertrauten. Das Ehesakrament heiligt und weiht die Urzelle des corpus mysticum, die Familie. Aus ihr wächst beständig neu, was am geheimnisvollen Leibe Christi irdisch ist. Sie verbürgt sein Fortleben. Hat aber der Christ die Gemeinschaft der Heiligen verloren, ist er durch den Tod der Sünde zu einem abgestorbenen Gliede am Leibe Christi geworden, so vermögen Buße und — unter Umständen — letzte Ölung ihn zum übernatürlichen Leben, einer neuen Taufe gleich, wiederzuerwecken. Die Ölsalbung rüstet den Christen zum Einzug in die triumphierende Kirche des Himmels.

Die Sakramente, die ihre tiefsten Wurzeln in das eucharistische Mysterium einsenken, tragen so ihre Zweige und Ranken in das Mysterium der Kirche hinein und lassen hier die Gnadenfrüchte reifen. Sie stellen aber nicht nur die organische Verbindung zwischen dem eucharistischen Christus im Opfer und dem mystischen Christus in der Kirche dar; sie sind auch in sich selbst Mysterien in dem Sinne, daß ein jedes von ihnen vom Tode zum Leben, von einer geringeren Lebensstufe zu einer höheren hinaufführt.

„Ihr seid gestorben mit Christus, mit ihm begraben in der Taufe, auferstanden mit Christus, und euer Leben ist geborgen mit Christus in Gott²⁴.“ So ist die Taufe das vollkommene Mysterium des Mitsterbens und Mitaufstehens mit Christus, der Weg vom Tode der Sünde zum Leben der Gnade. Dieses Leben wird erhöht und gesteigert durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes in der Firmung. Sie bedeutet das Wachstum der in der Taufe empfangenen Vita aeterna zur Vollreife für den Lebenskampf des Martyriums, der Zeugenschaft für Christus. Ist der Christ abgeirrt vom Wege des Lebens und dem Tode der Seele verfallen, so bringt ihm das Bußsakrament durch das Sterben des natürlichen Menschen in Reue und Selbstanklage eine neue Auferstehung und führt ihn wieder hin zu der lebenerhaltenden Speise, der Eucharistie. Die gleiche Wirkung übt die letzte Ölung aus. Nicht so sehr als Vorbereitung auf den Gnadentisch des Herrn hienieden, als vielmehr auf dessen ewige Erfüllung, auf das

Hochzeitsmahl des Lammes. So leitet sie schon über zu der höchsten Lebensstufe, die dem Christen vorbehalten ist, zur Gottesschau der Ewigkeit. Die Priesterweihe führt über die Lebensentfaltung der eigenen Seele hinaus. Sie macht zum Lebensspender. Der Priester erzeugt, nährt und führt die Gotteskinder. Er ist Vater und Hirt. Die Ehe wird vom heiligen Paulus selbst ein Mysterium genannt: „Sie ist ein großes Sakrament, aber ich sage in Christus und in der Kirche ²⁵.“ Die bräutliche Einigung Christi mit der Kirche überträgt dieses Sakrament auf die natürliche Verbindung von Mann und Weib. Damit erhebt sie das Naturhafte in den höheren Lebenskreis des Übernatürlichen, verklärt die Menschenliebe in Gottesliebe. Die Frucht dieser geheiligten Gattenliebe, das Kind, blüht auf als ein Gottesgeschenk an die Kirche nach einem Worte des Sacramentarium Gelasianum: „Was die Geburt zur Zierde der Welt hervorbringt, das möge durch die Wiedergeburt zum Wachstum der Kirche gedeihen ²⁶.“

II. Die Auswirkung des Mysteriums in Gemeinschaft und Einzelleben.

Die Sakramente und die Sakramentalien, wie die Kirchweihe, die Altarweihe, die Friedhofweihe und so viele andere, durchpulsen als starke Lebensadern den ganzen mystischen Leib Christi. Das Mysterienleben, das die Kirche aus ihnen

schöpft, wirkt sich aus im Kultus. Der Kultus aber ist keine Äußerlichkeit, sondern der höchste Ausdruck tiefster Innerlichkeit, das Nachleben und Mitleben des Lebens Christi selbst. Es darf daher mit Recht gefragt werden, welche Wesenseigenart der Mysteriencharakter der kirchlichen Gemeinschaft und jedem einzelnen Gliede dieser Gemeinschaft verleiht.

Die Kirche als Gemeinschaft erfährt in dem Mysterium ihre Lebenseinheit mit Christus. In ihm besitzt sie die Quelle ihrer unversiegbaren Lebenskraft, in ihm aber auch ihre Lebensaufgabe, ihren Daseinszweck, der kein anderer ist, als die Fortsetzung des Lebens Christi unter den Menschen, bis er wiederkommt. Das Mysterium ist die tiefste Erfüllung des Wortes, mit dem das Matthäus-Evangelium schließt: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zum Untergang der Welt ²⁷.“ Nicht nur der einzelne Christ, auch die Kirche als Gemeinschaft sagt von sich im Sinne des Völkerapostels: „Nicht ich lebe und wirke, sondern Christus lebt und wirkt in mir ²⁸.“ Darum steht ihre sakrale liturgische Tätigkeit als erste und wichtigste Aufgabe jeder anderen voran. Die Vergöttlichung und Heiligung vollzieht sich auf dem Wege des Kultus. Alles übrige Wirken durch Lehre, Mahnung und Leitung ist Vorbereitung auf den Heiligungsakt oder dessen Ausströmen in das tägliche Leben und dessen irdische Verhältnisse.

Die sittliche Vervollkommnung des Menschen kann — wie die Geschichte der antiken Völker und besonders der Buddhismus es beweisen — auch mit rein menschlichen Mitteln,

wenn auch nicht ohne Irrungen, erreicht werden. Die Einbeziehung des Menschen in das göttliche Leben der Gnade ist allein im Christentum möglich und vollzieht sich wesentlich in der Begehung des liturgischen Kultus. In diesem übernatürlichen Lebensvorgang offenbart sich fortgesetzt die Göttlichkeit der Kirche und ihr Sinn als „Gemeinschaft der Heiligen“.

In der Lebenseinheit mit Christus beruht aber auch die Gemeinschaft von Haupt und Gliedern in der Kirche selbst. „Viele Glieder sind wir und doch ein Leib²⁹.“ „Er aber (Christus) ist das Haupt am Leibe der Kirche³⁰.“ Wer also Christus in der Kirche vertritt, nimmt die Stelle als Haupt ein; wer seinem Stellvertreter untergeben ist, ordnet sich als Glied dem ganzen Organismus ein, der von göttlichem Leben durchströmt ist, an dem Haupt und Glieder teilhaben. Bei der Begehung des Mysteriums ist stets der ganze Leib der Kirche beteiligt: das Haupt vollziehend, Gnade vermittelnd, spendend; die Glieder teilnehmend, mitfeiernd, empfangend. Nur in dieser Gemeinschaft kann sich das Mysterium erfüllen. Das priesterliche Haupt ist stets handelnd tätig. Aber auch die Glieder sind nicht nur passiv, sondern im Sinne und Geiste der Kirche rituell aktiv beteiligt, und wäre es auch nur durch Stellvertreter, wie bei der Taufe durch die Paten, bei der letzten Ölung durch den Sakristan. Das gemeinsame Tun bringt im Mysterium die Verbindung von Klerus und Laien zu einer organischen Einheit, wenn auch mit verschieden gearteter Tätigkeit, zum Ausdruck. Da aber dem Haupt unter

den Gliedern unwidersprochen der Vorrang gebührt, so ist die Mysterienfeier die übernatürliche Begründung und höchste Anerkennung der kirchlichen Autorität. Zugleich aber umschlingt Priester und Volk, die in wechselseitigem Wirken und Mitwirken gebend und empfangend das große Heilswerk Christi erneuern, das Band der Liebe Christi zur Freiheit der Kinder Gottes.

Kraft seiner geistig-körperlichen Eigenart, mit der es göttliche Gnaden und menschliches Tun in sich vereint, erschließt das Mysterium dem Christen den Weg tiefster Innerlichkeit und Gottvereinigung und rüstet sein Leben in der Welt und für die Menschheit mit Tatkraft und Stärke. Es heißt die elementare Grundidee des Kultus verkennen, wenn man in der Liturgie und der auf ihr aufgebauten Lebensform einen Gegensatz zur Innerlichkeit sehen will³¹. Andererseits bedeutet es eine Unterschätzung der Wirkung innerlicher Gnadenkraft, wenn das liturgische Gebetsleben als eine weltfremde Monsalvatstimmung gekennzeichnet wird³². Die Mysterienfeier ist nicht nur die Quelle aller Lebenskraft der Kirche, von ihr geht auch der Strom der Weltdurchdringung aus, in der sie Jahrhunderte hindurch aller geistigen Kultur und allem Gewerke das christliche Siegel aufgedrückt hat. Schon als Handlung ist das Mysterium jeglichem Quietismus fern. Es sucht das Leben auf, steht und lebt mitten in ihm, empfängt das Geschöpfliche, rein Menschliche, Alltägliche und hebt es empor in sein Verklärungslicht. Es ist weder welt- noch menschenflüchtig; es

kommt vom Himmel und senkt sich tief ein in alles Erden-dasein. Es kennt, ergreift, beseelt und heiligt die Wirklichkeit. Ohne das Mysterium ist keine Predigt, kein Buch, kein Organismus katholisch. Man vergesse auch nicht, daß die auf hoher Gralsburg dienenden Ritter auch in den Kämpfen der Erdenniederungen nie als die unwertesten galten. Ihr Schwert war deshalb so scharf, weil es dem geheimnisvollen Gral geweiht war. Die Kirche als Lebensform ist nur aus dem Mysteriengedanken voll zu begreifen. Die Verklärung, die in ihm ausgesprochen ist, ruht nicht in sich, nicht in der Verborgenheit einiger weltentrückten Seelen, sie ist Gesamtgut der ganzen Kirche, weil ihr Ziel und Zweck. Das Mysterium bewirkt die innere Verklärung des wirklichen Lebens.

Deshalb greift es auch in alle Lebensverhältnisse ein. Es heiligt die Urzelle jeder Gemeinschaft, auch der Kirche, die Familie. Die Gnade des Ehesakramentes besteht darin, daß sie nicht nur die Liebe der Gatten verklärt, sondern auch ihre Elternpflichten, alles Wirken und Sorgen für die Kinder segnet. Die Kinder wiederum, durch die Taufe zu Gotteskindern geweiht, schöpfen aus Gott, „von dem jede Vaterschaft im Himmel und auf Erden benannt wird“³³, ihre geläuterte Liebe zu Eltern und Geschwistern. Die Teilnahme am eucharistischen Opfer und Mahle eint die Familie noch enger und inniger in der allumfassenden Liebe Christi.

Aber auch über den Bereich des häuslichen Herdes hinaus trägt jeder Beruf die Lebenswellen des Mysteriums in seinen

eigenen Wirkungskreis; denn jeder verkörpert als Glied am Leibe Christi in der Erfüllung seiner Standesaufgabe eine Seite des Wirkens Christi selbst. In jedem Beruf spiegelt sich gleichsam die Persönlichkeit des göttlichen Heilandes wider. Der Arzt ist, wenn er den Spuren des unter Blinden, Lahmen, Gichtbrüchigen und Aussätzigen wandelnden Herrn folgt, auch ein Seelenarzt. Der Jurist nimmt am Richteramte Christi teil. Er vertritt Gottes Gerechtigkeit, indem er den Schuldigen verurteilt und den Unschuldigen freispricht oder verteidigt. Der Lehrer, ob er in der Volksschule oder auf dem Katheder einer Universität steht, ist ein Mitarbeiter des lehrenden Heilandes. Auch von ihm soll gelten: Meister, wir wissen, daß du die Wahrheit sprichst und Gottes Weg in Wahrheit lehrst. Auch im Kaufmanne sieht der Herr selber den opferbereiten Gottsucher. „Das Himmelreich ist einem Kaufmanne gleich, der gute Perlen sucht. Sobald er eine kostbare gefunden hat, gibt er alles hin, was er besitzt, um sie zu kaufen“³⁴. Selbst der Ingenieur, der doch seine Aufmerksamkeit vorwiegend materiellen und technischen Gegenständen zuwenden muß, findet in ihnen als Symbolen höherer göttlicher Gedanken den Abglanz des Mysteriums, wie es die Segnungen der Kirche auch für die Erzeugnisse modernster Technik so überraschend aussprechen.

Im Reiche Christi gibt es also kein mechanisches Nebeneinander von Berufsständen. Alle sind organisch eingeordnet in den mystischen Leib Christi, alle sind erfüllt von dem

gleichen Odem des Mysteriums, das die Seele der Kirche ist und alle Glieder des einen Leibes belebt und adelt. Es ist die gemeinsame Quelle, aus der die gemeinsame Aufgabe fließt, die Vollendung der kirchlichen Gnadengemeinschaft in Christus.

Diese innere Lebenseinheit gibt auch der christlichen Caritas ihre Weihe. Aus ihr strömt die Liebe in alle Glieder des Leibes Christi, nicht zuletzt auch in die Armen und Leidenden. Beim Opfergange zu Beginn der eucharistischen Feier wird ihrer gedacht. War Brot und Wein zum heiligen Opfer ausgesondert, so wurde alles übrige an Brot, Wein, Öl, Früchten, Gold, Silber, Gewändern auf Tischen zu Seiten des Altares niedergelegt, um nach dem Gottesdienste unter Arme, Witwen und Waisen verteilt zu werden. „An den Stufen des Altares erwarten die Armen Nahrung und Kleidung“, sagt einmal der heilige Chrysostomus. So wird also die Gabe der christlichen Liebe in den Kreis des Mysteriums gezogen und empfängt durch den Opfergang zum Altare, ja durch ihre Berührung mit der heiligen Eucharistie ihre Weihe. Dieser Gedanke reicht hinein bis in das kritische Problem des heutigen öffentlichen Lebens, die soziale Frage findet ihre letzte Lösung in der Teilnahme am eucharistischen Opfermahl, bei dem jung und alt, reich und arm, Arbeiter und Akademiker ohne Unterschied am Tische des einen Herrn ihren Platz finden. Von dieser königlichen Tafel, zu der alle Kinder der Kirche geladen sind, geht ein Adel aus, der auch den Niedrigsten und

Ärmsten zur höchsten Gottesnähe erhebt. Hier wird uns greifbar klar, daß wir alle königliche Glieder an dem geheimnisvollen Leibe der Kirche sind, dessen königliches Haupt unser Heiland Jesus Christus ist. Von ihm aus strömt das göttliche Blut des Mysteriums durch alle, die ihm Brüder und Schwestern sind, deren Liebe alle irdischen Gegensätze auszugleichen bestrebt sein wird, „weil wir alle an dem einen Brote teilnehmen ³⁵“.

Nicht zuletzt breitet das Mysterium auch seinen begnadenden Einfluß auf die kirchliche Kunst aus. Gerade für die moderne Auffassung der Kunst ist das von größter Bedeutung. Es gibt einen Expressionismus, der für den stärksten Eindruck den stärksten Ausdruck schaffen will. Für eine individualistische Profankunst mag sich ein solcher Grundsatz rechtfertigen lassen, für die kirchliche Kunst, die der Gemeinschaft dienen soll, nicht ³⁶. Die aus dem liturgischen Geiste geborene Kunst will gar nicht alles zum Ausdruck bringen. In Stein und Farben, im Klang der Musik und im dichterischen Wort offenbart sie ein reiches Innenleben, ohne aber das Tiefste und Letzte aussprechen zu wollen. Sie führt zum Heiligen und Göttlichen hin, aber sie entschleiert es nicht. Wie die Liturgie selbst, läßt sie im Symbol das Ewige ahnen. Je inniger wir in und mit dem Mysterium leben, um so mehr wird auch die ernste, streng stilisierte Gemeinschaftskunst, die aus der Liturgie der Kirche schöpft, in ihrer hieratischen Feierlichkeit und Gemessenheit uns Tiefen überirdischen Lebens enthüllen.

So durchdringt und gestaltet das Mysterium das ganze kirchliche Gemeinschaftsleben von seinem innersten gottesdienstlichen Kern bis zu seinen äußersten Ausstrahlungen. Die Erscheinung der katholischen Kirche gewinnt dadurch ein Gepräge, mit dem sie sich von allen übrigen Religionsgemeinschaften stark abhebt. Diese unverkennbare Sonderart katholischen Wesens in seiner Darstellung der Gemeinschaft läßt uns endlich die Frage aufwerfen, ob das Mysterium als objektive Gegebenheit, an sachliche Vollziehung gebunden³⁷, auch der Einzelseele und ihrem individuellen Innenleben eine Eigenprägung gibt.

Das Erste, was die liturgisch eingestellte, auf das Mysterium hingeeordnete Seele in ihrer Haltung bestimmt, ist die Überzeugung: Nicht ich bin es, der alles leisten muß, Christus schenkt sich mir. Ich gehöre zu ihm als Glied seines mystischen Leibes, ich bin aus ihm geboren, in ihn eingegliedert, bleibe mit ihm verbunden mein Leben lang, gehöre ihm an in der Ewigkeit. Alles Heil und alle Heiligkeit fließt mir von ihm zu. Sein Gnadenwirken ist für meine Seele das Erste, das Wesentliche und das Wichtigste, aber ich muß und will mit ganzer Seele seine Gnade in mich aufnehmen und mit ihr wirken, wie das gesunde Glied jede ihm geltende Anregung des Hauptes sofort in Tätigkeit umsetzt.

So entspringt alle „Nachfolge Christi“ dem in der Seele sich vollziehenden Erlösungsmysterium und bleibt ihm untergeordnet. Das göttliche Tun steht unbedingt an erster Stelle. Gottes

Wirken wird auch im praktisch-religiösen Leben als wertvoller und wichtiger anerkannt als alles menschliche Tun. Eine Ichbetonung, auch im guten und frommen Sinne, ist ausgeschlossen. Die Seele ist theozentrisch, christozentrisch eingestellt. Eine wahre und gerade Demut wird so die Grundstimmung des geistlichen Lebens, während der im Seelenleben um sich selbst kreisende Mensch bewußt oder unbewußt viel Selbstbespiegelung übt und leicht der Überhebung oder dem Kleinmut anheimfällt. „Qui gloriatur, in Domino gloriatur³⁸.“ Wir haben immer Grund, uns ob Gottes Begnadigung zu rühmen, aber einzig und allein im Herrn, auf den all unser Denken und Streben gerichtet ist.

Aus solcher Haltung, die im Grunde vertrauende Hingabe an Gott, sichere Geborgenheit in seiner Liebe bedeutet, erwächst tiefer Friede und aufgeschlossene Freude. Die Seele, der diese hellen Lichter fehlen, geht nicht auf dem richtigen Wege: sie will alles selbst tun oder glaubt, es tun zu müssen. Es ist vielsagend, daß von beachtenswerter Seite über die Freudelosigkeit in der Religion geklagt worden ist³⁹. Ein solches Symptom unserer Zeit, für die auch im religiösen Leben das eigene Tun im Vordergrund steht, sollte nicht übersehen werden. Freudigkeit ist ein Wahrzeichen katholischen Wesens⁴⁰. „Gaudete in Domino semper⁴¹.“ Heiligung und innere Verklärung durch das Mitleben der Mysterien Christi wird auch die Sehnsucht der unglücklichen Welt nach mehr Freude erfüllen.

Der hohe Wert innerer Freude in Gott liegt nicht nur darin, daß sie die eigene Seele friedigt und ihre Umwelt beglückt, er muß vor allem darin gesucht werden, daß aus dem inneren Selbstbesitz Heldengeist, Heroismus sproßt.

Man muß sich vergegenwärtigen, daß der christliche Mysteriengedanke die Lebensform des Heldenzeitalters der Kirche war. Die heiligen Märtyrer schöpften am Altare, in der heiligen Eucharistie ihre übermenschliche Kraft. Das liturgische Leben stellt hohe Anforderungen⁴². Diejenigen, die es pflichtmäßig und im Auftrage der Kirche führen, sind ohne Ausnahme zum jungfräulichen Leben gehalten: Geistliche vom Subdiakon angefangen, Mönche und Nonnen mit feierlichen Gelübden. Aber auch für die Laien hat sowohl das christliche Altertum wie auch jüngst noch Pius X. das hohe Ideal aufgestellt: tägliche Messe und tägliche Kommunion; damit ist die Selbstverständlichkeit des Lebens im Stande der heiligmachenden Gnade vorausgesetzt. Die moderne Frömmigkeitsübung könnte den Schein erwecken, als rechne man damit, daß der größte Teil der Christen im Zustande der Sünde lebe, aus dem man sich von Zeit zu Zeit durch die Beichte und angefügte Kommunion erhebt. Das liturgische Frömmigkeitsleben erhebt die positive Forderung nach einer Gemeinschaft, die nicht nur dem Namen nach, sondern auch in Wahrheit eine *Communio sanctorum* ist, für die das Leben und Wachsen in der heiligmachenden Gnade die selbstverständliche Lebensaufgabe ist, gewiß eine hohe Aufgabe, die höchste, die über-

haupt dem Christen gestellt werden kann. „Erst der nimmt die Menschen voll und achtet sie, der ihnen große Aufgaben stellt ⁴³.“

Aus dieser Überzeugung heraus verlangt die liturgisch bestimmte Seelenhaltung eine beständige Opferbereitschaft in Vereinigung mit dem Opfer Christi. Je mehr sie Christus zustrebt, um so mehr entfernt sie sich vom Bösen, um so freudiger gibt sie alles hin, um Christus allein zu gewinnen, bereit zum Martyrium gleich den Christen jener Frühzeit der Kirche, aus der die Liturgie geboren ist. Wie damals das Mysterium, vor allem Taufe und Eucharistie, der nie versiegende Born heiliger Opferfreude für die Blutzeugen Christi war, so auch noch heute für seine Getreuen, inmitten einer neuheidnischen Welt. „Mit Freuden werdet ihr schöpfen aus den Quellen des Heilandes ⁴⁴.“ Dieses Prophetenwort findet im christlichen Mysterium seine schönste und wirksamste Erfüllung. Das Evangelium legt seinen Jüngern ernste und schwere Verpflichtungen auf, und doch ruft der Herr den Seinen zu: „Kommet alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, und ich will euch erquicken. Nehmt euer Joch auf euch und lernet von mir, denn ich bin milde und demütig von Herzen, und ihr werdet Ruhe finden für eure Seelen. Denn mein Joch ist süß und meine Bürde ist leicht ⁴⁵.“

Jeder muß seinen eigenen Kreuzweg gehen, und niemand kann den Kampf des Lebens für ihn streiten, aber ebensowenig wie unser Herr und Heiland selbst, will seine Kirche den

Kreuzweg der Christenheit erschweren. Ganz im Gegenteil ist es gerade der Sinn ihres Wirkens, die Lasten zu mindern und den Kampf zu erleichtern, nicht indem sie ihre Anforderungen an den sittlichen Ernst verringert, sondern indem sie die übernatürlichen Gnadenmittel bietet, die das heldenhafte Aufwärtstreben ermöglichen und den Sieg leicht machen. „Cantabiles mihi erant justificationes tuae in loco peregrinationis meae“⁴⁶. „Zum Liede sind mir deine Gesetzesvorschriften geworden auf meiner Pilgerschaft.“ So zieht die kämpfende und um die Tugend ringende Kirche freudig, ihr Brautlied singend, den Weg durch dieses Erdental dem himmlischen Jerusalem entgegen⁴⁷. Welch hohe sittliche Voraussetzungen ein solches Seelenleben erheischt, bedarf keiner weiteren Darlegung, es sind die gleichen, auf denen das christliche Gnadenleben zur Vollkommenheit ausreift. Dieser Gedanke spricht sich bei der eucharistischen Mysterienfeier darin aus, daß die Liturgie in ihrem Schlußgebet, der Postcommunio, ohne Unterlaß die Bitte in stets wechselnder Fassung wiederholt, es möge sich in uns die Teilnahme an den heiligen Geheimnissen auswirken zur Vervollkommenung unseres sittlichen Wandels und zur ewigen Vereinigung mit Gott. Was will das anderes sagen, als daß sie die Ausgestaltung der Taufgnade zur Heiligkeit von uns erwartet?

Man hat in jüngster Zeit versucht, den Typus des modernen Heiligen aufzustellen, den man in dem vollkommenen Vertreter „des Gott zugewandten Weltdienstes“, in dem

„religiösen Diesseitsmenschen“ sehen will⁴⁸. Man wird schon vermuten, daß der Lebensstil der Mysterienfrömmigkeit sich mit diesem Typus nicht deckt. Gewiß sucht auch die liturgische Seelenhaltung das rechte Verhältnis sowohl zu Gott wie auch zum Diesseitsmenschentum, aber sie sieht die Lösung in einem auch die Welt umformenden Gottesdienst. Ihr ist die Einsamkeit nicht nur ein Atemholen zu neuer Arbeitsleistung, sondern ein Schweigen und Hinhorchen auf Gott, von dem aus sie sich der Weltarbeit zuwendet, um sie für Gott zu konsekrieren⁴⁹. Der liturgisch eingestellte Christ zieht Welt und Kultur in den Kreis des Göttlichen, dem er lebt, und heiligt so alles, was nicht widergöttlich ist und darum nicht „konsekriert“ werden kann⁵⁰.

Als Typus eines solchen Mysterienheiligen nenne ich unter den vielen des christlichen Altertums den hl. Laurentius⁵¹. Er war minister sacramentorum, als Diakon mitwirkend bei der eucharistischen Mysterienfeier. Zugleich war er aber auch, vom Altare ausgehend, dispensator thesauri ecclesiae, Leiter der kirchlichen Armenpflege und stand als solcher mitten im wirklichen Leben, umgeben von Kranken, Waisen und Notleidenden aller Art. Ihm oblag aber auch das Amt des Archivars und Bibliothekars der römischen Kirche,⁵² so daß er den Forderungen einer höheren Kultur nicht fremd gegenüberstehen durfte.

Der hl. Laurentius verband demnach den Dienst der hl. Mysterien Christi mit einer ausgedehnten sozial-karitativen Wirksamkeit und mit einem Amte, das nur dem wissenschaftlich

gebildeten, geistig hochstehenden Geistlichen übertragen werden konnte. Beschauung und Tätigkeit, Gottversenktheit und erdhafte Wirklichkeit begegnen sich in seiner Person, ohne seine Persönlichkeit der Einheit und Geschlossenheit zu berauben. Das Wesen seiner Persönlichkeit liegt eben darin, daß er sein ganzes Wirken in das hl. Mysterium hineinträgt und immer wieder aus ihm neue Gnadenkraft schöpft. Zu solcher Einheitlichkeit hat die liturgisch-kirchliche Seelenhaltung sich bei ihm ausgereift, daß er sich selbst als eine Opfergabe für den Altar Christi betrachtet. Mit dem herrlichen Worte: „Gaudeo plane quia hostia Christi effici merui“⁵³ konnte er sein Leben in heldenhaftem Martyrium beschließen.

Dieses Wort des hl. Diakons ist der letzte und tiefste Ausdruck der Mysterienfrömmigkeit, des eigenartigen Lebensstiles, der in seiner übernatürlichen Richtung dem gesamten katholischen Leben des Altertums und des Mittelalters sein Gepräge verliehen hat.

Wenn seit dem Zeitalter der Renaissance und der Reformation ein Zug intellektualistischer, rationalistischer und individualistischer Naturhaftigkeit auch in die katholische Geisteswelt eingedrungen ist, so besinnen wir uns heute mit Recht auf unsere katholische Eigenart. Pius X. hat den Weg gewiesen, indem er das eucharistische Mysterium wieder in den Brennpunkt alles katholischen Lebens gestellt hat. In hundert Strahlenbrechungen der Sakramente und Sakramentalien flutet von hier aus Verklärung und Vergöttlichung in den noch mit

irdischer Menschlichkeit verhüllten mystischen Leib Christi. Und da sich doch das Ganze in jeder einzelnen Seele widerspiegelt, so geht auch sie — je mehr sie in und mit der Kirche lebt — in die Heiligung und Verklärung ein, deren Vollendung ein hl. Paulus von sich bezeugen konnte: „Ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir ⁵⁴!“

Lumen Christil Deo gratias!

Anmerkungen

I. Die objektive Grundlage für den individuell zu gestaltenden Aufbau unseres religiösen Lebens.

Der Aufsatz gibt den Inhalt einer Rede wieder, die bei der Festversammlung der ersten Tagung der katholischen Studentenschaft der Universität Köln im Sommersemester 1920 gehalten wurde. Gedruckt wurde er erstmalig in dem vom Kölner kath. Akademikerausschuß gedruckten Sammelheft: „Student, Kultur und Katholizismus.“ M.-Gladbach 1921, Volksvereins-Verlag, S. 5—16.

1. Lk. 17, 21.

2. Max Scheler, Von zwei deutschen Krankheiten, in „Der Leuchter“, Darmstadt 1919, S. 176.

3. Alfons Paquet, Der Rhein als Schicksal. Ein Vortrag, gesprochen im großen Saal des Gürzenich auf Einladung der Gesellschaft der Künste in Köln. In „Der Strom“, Köln 1920, Nr. 7, S. 21 ff.

4. Vgl. Philipp Funk, Unser Verhältnis zu Christus, in „Seele“, Regensburg 1920, S. 226 ff.

5. Mt. 16, 26.

6. Gal. 3, 28.

7. Mt. 25, 35—40.

8. Mt. 5, 48.

9. Florus Diaconus Lugdunensis, De expositione Missae. P. L. 119, 46.

II. Weltarbeit und klösterliches Ideal.

Erstmalig erschienen in: Meinertz-Sacher, Deutschland und der Katholizismus. I. Das Geistesleben. Herder, Freiburg 1918, S. 133—146.

1. Gen. 2, 15.
2. Joh. 5, 17; 9, 4.
3. Joh. 10, 37.
4. Joh. 14, 10.
5. Joh. 14, 12.
6. Joh. 12, 32 f.
7. 2. Thess. 3, 8, 10.
8. Eph. 4, 28.
9. Gebet am 3. Sonntag nach Pfingsten.
10. Mitteleuropa (Berlin 1916), S. 130.
11. Mitteleuropa und die Seelenkultur, in: „Hochland“ 14 (1917), S. 516 f.
12. (Leipzig 1917.)
13. Scheler a. a. O., S. 105.
14. Vgl. hierzu die Ausführungen in der Ulmer Rede S. 107—136.
15. Mt. 19, 21.
16. Mt. 19, 27—29.
17. Mt. 19, 14.
18. 2. Tim. 2, 3—4.
19. 1. Kor. 7, 32.
20. 1. Kor. 7, 34.
21. Eph. 4, 12.
22. Joh. 3, 16.
23. (Leipzig 1916), S. 30.
24. a. a. O., S. 57.
25. Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter (Berlin 1915) VII.
26. Die Reformation, in „Internationale Monatsschrift“ 11 (1917)
Sp. 1354.
27. Mt. 5, 13.
28. Lk. 10, 39 ff.
29. Joh. 12, 2 f.

III. Gedanken über christliche Kunst.

Die Ausführungen bilden im wesentlichen den Inhalt eines Vortrages bei Gelegenheit einer religiös-kulturellen Tagung der katholischen Studentenschaft zu Freiburg i. Br. im Februar 1923. Ein damals nur kurz gefaßter Hinweis auf die Beuroner Kunstrichtung wurde beim erstmaligen Abdruck (Jahrbuch des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung [1923] 17—23) zu einem eigenen Abschnitt erweitert, da dieselbe ihrem Sinn und Wesen nach zu wenig bekannt ist, und gerade ihr für die Erneuerung der kirchlichen Kunst aus dem Geiste der Liturgie nicht geringe Bedeutung zukommt. Der Abdruck in diesem Sammelbande weist dem Erstdruck gegenüber nur geringe Veränderungen auf, indem einige größere Anmerkungen beigefügt wurden.

Es ist selbstverständlich, und brauchte eigentlich gar nicht besonders gesagt zu werden, daß diese Ausführungen nur wirkliche Künstler, die also fähig sind, ein Ideal, ein Leben formend zu gestalten, im Auge haben. Sie richten sich zunächst an deutsche Künstler und an die nicht-deutschen nur mutatis mutandis. Hätte Otto Heckmann in seinem Artikel: „Liturgische Musik“ (Schildgenossen 4 [1924] 228—240) dies beachtet, so wäre seine Stellungnahme gegen meine Ausführungen wohl anders ausgefallen.

Besondere Schwierigkeiten macht ihm der Satz: „Die moderne kirchliche Kunst muß darauf verzichten, egozentrisch zu sein, sie muß christozentrisch werden. Sie muß von Nebenabsichten, vor allem solchen persönlich-individualistischer Art, frei sein, um rein religiös und von Herzen kirchlich zu werden.“ (Jb. d. Ak., S. 17; s. o. S. 77.) Vor allem nimmt er Anstoß an der Formulierung „christozentrisch“. Darin berührt er sich mit Romano Guardini (Lit. Handw. [1923] 595), der gegenüber van Acken (s. Anm. 16) die Liturgie nicht christozentrisch, sondern theozentrisch genannt wissen will. Wie Guardini es versteht, hat er sicher recht. Aber die Formel „christozentrisch“ will etwas ganz anderes besagen. Näm-

lich: Die Liturgie spricht nicht zunächst und nicht zumeist den Menschen in seinem eigenen Leiden und Ringen, Wünschen und Fühlen aus, sie ist nicht anthropozentrisch, sondern sie ist der Ausdruck des Lebens und Erlebens der kirchlichen Gemeinschaft als des mystischen Christus. In diesem Sinne, also im Gegensatz zu „anthropozentrisch“, ist die Liturgie christozentrisch, und damit wird sie auch „theozentrisch“, weil eben das ganze Leben des ganzen Christus — des Hauptes und der Glieder — Kult an Gott den Vater ist. Wenn ich demnach in dem von Otto Heckmann beanstandeten Satze die christozentrische Kunst der egozentrischen gegenüberstelle, so verstehe ich da unter „egozentrisch“ die anthropozentrische Einstellung des Künstlers. Diese Gleichsetzung ist berechtigt, weil der anthropozentrisch schaffende Künstler immer nur sein eigenes Ich aussprechen wird.

Mein Satz fordert von der modernen kirchlichen Kunst ein Doppeltes: Einmal, daß sie „von Nebenabsichten frei sei“, d. h. nicht darauf ausgehe, das Können um des Könnens willen zu zeigen, oder die reichen Mittel oder sonst etwas, wodurch sie weltlich wird und schon ihren Charakter als religiöse Kunst verliert. Zum zweiten muß die moderne kirchliche Kunst frei sein von Nebenabsichten persönlich-individualistischer Art. Sie darf also nicht das Nur-Persönliche, Individualistische aussprechen wollen, das Ringen also und Leiden des Einzelmenschen, seine Gefühle und Wünsche, sondern die der Gemeinschaft, der Kirche als des mystischen Christus. Es ist selbstverständlich, und ich glaubte das nicht eigens betonen zu müssen, daß diese Aussprache nur dann Kunst ist, wenn sie aus dem persönlichen Innenleben des Künstlers herauskommt. Das wird der Fall sein, wenn der Künstler aus der Liturgie lebt, d. h. in seiner Seele das Leben der Kirche lebt; wenn seine Seele so groß ist, daß das Erleben der ganzen Kirche in ihr Platz hat, und seine künstlerische Fähigkeit so groß, daß sie den großen Inhalt auch gestalten kann. Wenn also der Künstler absieht vom Aussprechen dessen, was nur Er ist; wenn er das Leben der Kirche, wie es seiner ganzen Fülle nach, aber doch

in einer durch die Eigenart des Einzelnen bestimmten Ausprägung, im liturgisch betenden Christen lebt, aus innerpersönlichem Erleben heraus gestaltet, dann ist seine Kunst „von Herzen kirchlich“. (Eine solche Haltung kann man wohl individuell, nicht aber individualistisch nennen.)

Was hier von der Kunst allgemein — wenn auch mit besonderem Blick auf die bildende — gesagt wurde, gilt auch von der Tonkunst, obgleich die Forderungen und Wertungen hierfür nur viel allgemeiner als bei der bildenden aufgestellt werden können.

Wenn in der Seele des Künstlers die Kirche lebt, also der mystische Christus, und er dieses „Seele-Kirche“-Leben ausspricht, dann darf man seine Musik christozentrisch — eben nicht anthropozentrisch und egozentrisch — nennen. Daß sich niemand unter christozentrischer Musik etwas vorstellen könne, wie Otto Heckmann behauptet, wird sowohl durch die Ausführungen van Ackens (im Anm. 16 angeführten Werke, 71—99) widerlegt, als auch, und zwar noch tiefer und gründlicher, durch den Aufsatz von Fidelis Böser O.S.B. (Benediktinische Monatsschrift 6 [1924], 1 bis 16). „Der Verklärungsglanz des verherrlichten Heilandes“ — mit dem die Kirche eben ein Christus ist — „ruht auf ihr (der liturgischen Musik) und strahlt aus ihrem Singen und Klingen, der Pulsschlag seines heiligsten Herzens wird fühlbar in ihren Rhythmen, der Reichtum seiner gottmenschlichen Innerlichkeit wird hörbar in ihren Melodien“ (a. a. O., 3).

Einen solchen Künstler, der das Innenleben der Kirche höchst persönlich erlebt, dessen Innenleben sich ganz mit dem der Kirche deckt, damit eins ist, nenne ich einen „kirchlichen Künstler“, nicht einen, der seine kirchlichen Pflichten erfüllt. Ein solcher Künstler wird — wenn er nicht gerade ein weltliches Stück schaffen will — notwendig „liturgisch“ komponieren. Der Hinweis auf Bruckner trifft diese Behauptung nicht, weil er eben nicht ein kirchlicher Künstler im Sinne meiner Ausführungen war.

Meine Forderungen für das moderne kirchliche Kunstwerk wollen natürlich nichts weniger als eine „ästhetische Regel“ aufstellen, „aus der heraus man eine ‚liturgische‘ Kunst schaffen soll“. Mehr als ich es tat, kann man die Forderungen für eine liturgische Kunst wohl nicht aus dem wesentlichen Leben ableiten, wie die Kirche es in ihrer Liturgie lebt. Dagegen spricht auch nicht ein weiterer Satz, den Otto Heckmann aus meinen Ausführungen vorbringt (Jb. d. Ak., S. 18, s. o. S. 78): „Zusammenfassend dürfen wir sagen: Daß die bildlichen Darstellungen innerlich groß geschaut sind — ihr monumentaler Charakter —, ist das erste Erfordernis der kirchlichen Kunst. Daß diese große Schau von warmer Innigkeit beseelt wird, ist die zweite. Endlich, weil jede wahre Größe sich an das Maß und jede wahre Innigkeit sich an die Form bindet, verlangt die Kunst der Kirche nach maßvoller Formgebung. Die Vermählung von altchristlich-römischer Hoheit und mittelalterlich-germanischer Gemütsiefe, gekrönt mit der vornehmen Schönheit der Antike, das ist das Ideal der kirchlichen Kunst. Ein Ideal, das in reifer Ausgeglichenheit von Form und Ausdruck, Überlieferung und Fortschritt eine wahre Gemeinschaftskunst verbürgt.“ Die Monumentalität, d. h. der typische Charakter der kirchlichen Kunst fließt notwendig aus ihrer Kirchlichkeit, d. h. aus der Tatsache, daß sich in ihr nicht das Individualistisch-Besondere, Einmalige ausspricht, sondern das große, überpersönliche, nur typisch zu schauende Leben der Kirche. Die Forderung der Innerlichkeit stimmt überein mit der oben vorausgesetzten, daß der „kirchliche“ Künstler das Leben der Kirche wirklich innerlichst erlebe, bevor er es gestaltet, daß er also imstande ist, das Typische mit persönlicher Wärme zu durchseelen. Die weitere Forderung von Maß und Form ist sowohl eine ganz selbstverständliche Folge der harmonischen Verbindung von Typus und Wirklichkeit, von Überpersönlichem und Persönlichem, vom Überzeitlichen und dem Moment, als auch ein wesensnotwendiges Ergebnis der Liturgie als des Lebens des mystischen Christus, einer Gemeinschaft also.

An diese prinzipiell zusammenfassende Forderung schloß ich ein Bei-

spiel an, mit Rücksicht eben auf die deutschen Verhältnisse. Es liegt mir natürlich durchaus ferne, von der liturgischen Kunst eines Italieners oder gar eines Japaners „mittelalterlich-germanische Gemütsiefe“ zu verlangen. Aber fordern muß ich auch von ihr, wenn sie christliche Kultmusik, zumal solche für den römischen Ritus, sein will, daß der nationale Einschlag an der Hoheit und Größe des Liturgischen wachse und von ihrer monumentalen Formgebung gebündelt sei. Daß gerade die altchristlich-antike Form so entscheidend und wichtig ist, hängt zusammen mit dem antiken Charakter des christlichen Kultus überhaupt. (Lies dazu: Odo Casel, *Antiker und christlicher Kult*, Jb. f. Liturgiewissenschaft 3 [1923] 1—12.) Und daß wiederum die Antike so maßgeblich geworden für den christlichen Kultus, das gehört mit zu dem Gottesgeheimnis „der Fülle der Zeiten, da Gott seinen Sohn sandte“.

1. „Deutsche Köpfe des Mittelalters“, Kunstgeschichtliches Seminar. Marburg 1922, 2.

2. Ebda. 2. Demgegenüber stellt die kirchlich-liturgische Auffassung den Satz auf: „Der Mensch muß lernen, den Menschen zu vergessen.“ Wilh. Matthießen *Germania* Nr. 576 (18. Sept. 1921). Im Gottesdienst soll auch alles Menschliche in die übernatürliche Sphäre erhoben werden.

3. Hamann a. a. O. 3.

4. Eduard Heyck, Anselm Feuerbach. Bielefeld und Leipzig 1905, 3.

5. Weish. II, 21.

6. Gen. I, 31.

7. Rudolf Kassner, *Von den Elementen der menschlichen Größe*. Leipzig 1921, 58.

8. Ebda. 56.

9. Ebda. 64.

10. Vgl. dazu das tiefeschürfende Buch „*Formzertrümmerung und Formaufbau in der bildenden Kunst. Ein Versuch zur Deutung der Kunst unserer Zeit*“ von Otto Grautoff, Berlin 1919. Einige

Ausführungen können nicht unwidersprochen bleiben. So war es nicht „der eroberungssüchtige Wille der christlichen Kirche“ (18), der die abstrakte frühchristliche Kunst geschaffen hat, sondern der Kultus. Auch muß nach allem Voraufgegangenen die Forderung einer rein deutschen Kunst unter Ablehnung des „griechisch-romanisch-französischen Kunstideals der schönen Form, des Maßes und der Ausgeglichenheit“ (80) überraschen, zumal mit der Begründung, daß „keine Hörigkeit dem deutschen Geist frommt“ (ebda). Ganz im Gegensatz dazu begrüßt es Kurt Walter Goldschmidt in mehreren Aufsätzen im „Tag“ (1923), daß wir „aus jahrelanger, übergangshafter Unform und Mißzucht wieder zu Zucht und Adel, Form und Maß hinstreben“, ja „geradewegs auf eine neue Klassik zusteuern“. Für ihn ist die Wiederbelebung des klassischen Geistes im Anschluß an den romanischen Geist ein Ausdruck des „tiefsachlichen Ergänzungs- und Vervollkommenheitstriebes des deutschen Kulturgeistes“, der sich so gern „für ein Prinzip und ein Fremdes als Verkörperung dieses Prinzips zu entflammen“ vermag.

11. Lehrreich ist in dieser Hinsicht die Prognose, die Curt Glaser einer erhofften indisch-nationalen Kunst stellt: „Ob es eine indische Kunst, so wie ihre heutigen Verkünder sie träumen, einmal geben wird, vermag erst die Zukunft zu lehren.“

Eines nur ist sicher: wenn sie entstehen soll, so darf nicht die Vergangenheit, sondern muß der heutige Geist indischen Volkstums von neuem sich schöpferisch erweisen.

Ist das Kennzeichen dieses Geistes, der im Hinduismus seine stärkste gemeinschaftsbildende Kraft bewährt, eine tiefe Religiosität, so scheint damit auch der Kunst ihre Aufgabe gewiesen. Findet sie den Zusammenhang mit dem lebendigen Gottesglauben, nicht auf dem Wege archäologischer Rückschau, sondern schöpferischer Betätigung wieder, so erreicht sie ein Ziel, das vielen Künstlern in Europa heute unerfüllbare Sehnsucht ist. Der Weg zu diesem Ziele ist weit. Aber große Entwicklungen brauchen ihre

Zeit, im Osten mehr noch als im Westen.“ — „Jungindische Kunst“ in Velhagen und Klasings Monatsheften. 1923. Heft 9.

12. Joh. 15, 5.

13. Röm. 12, 4 f.

14. Eph. 1, 22.

15. Vgl. Ildefons Herwegen, Die Innenwelt des christl. Künstlers. Bericht über die zweite Tagung für christl. Kunst in Köln v. 26. bis 29. Sept. 1921. Gedruckt bei L. Schwann in Düsseldorf. 12 ff.

16. J. van Acken, Christozentrische Kirchenkunst. Ein Entwurf zum liturgischen Gesamtkunstwerk. Gladbeck i. W. 1923².

17. Neben dem römischen und dem germanischen, besonders von Toledo ausgehenden Einschlag nimmt das orientalische, wohl über Marseille eingeführte Bild des Adventes als Königsbesuch einen breiten Raum ein. Vgl. meinen Aufsatz „Das Königtum Christi in der Liturgie“ in „Alte Quellen neuer Kraft“, Düsseldorf 1922², 83 ff.

18. Antiphon zum Gesang „Benedictus“ der Laudes am 21. Dezember.

19. Invitatorium an der Weihnachtsvigil.

20. Responsorium zur 1. Lektion der Matutin an der Weihnachtsvigil.

21. Näheres siehe in dem Anm. 17 erwähnten Aufsätze.

22. Kirchengebet am 2. Sonntag nach Epiphanie.

23. Kirchengebet am 3. Sonntag nach Epiphanie.

24. Versikel der ersten Nokturn in der Matutin des Sonntags.

25. „Hodie caelesti sponso iuncta est Ecclesia, quoniam in Jordane lavit Christus eius crimina; currunt cum muneribus Magi ad regales nuptias et ex aqua facto vino laetantur convivae, alleluia.“ Antiphon zum Gesang „Benedictus“ in den Laudes.

26. Wilh. Matthießen in der „Germania“ Nr. 576, 18. Sept. 1921. Mit Recht bemerkt der genannte Verfasser: „So können wir denn auch feststellen, daß fast ausschließlich solche Künstler, die von Jugend auf in liturgischer Luft geatmet haben, Werke hervorbrachten, in denen der Rhythmus des Absoluten pocht: Dante und Bach, Mozart, Beethoven, Bruckner; während

wir in Goethes so gut wie in Gottfried Kellers Werken die — allerdings reinste und erhabenste — Verkörperung des antiken, diesseitigen Kunstideals, des Geistes der Erde besitzen.“

27. Hierüber Ildefons Herwegen, das Kunstprinzip der Liturgie. Paderborn 1920².

28. Mattheißen in der „Germania“ a. a. O.

29. Das Wort „gotisch“ bezeichnet hier nicht den so benannten mittelalterlichen Stil, sondern diejenige Kunstrichtung im allgemeinsten Sinne, die den Willen zum Ausdruck als oberstes Prinzip anerkennt und erstrebt, in der also das Persönliche, Subjektive, Zufällige, Ungeregelte überwiegt.

30. Die Bezeichnung „griechisch“ charakterisiert ganz allgemein unter dem Symbol des klassischgriechischen Stils jene Kunstrichtung, die den Willen zur Form ausspricht, in der somit das Typische, Überpersönliche, Objektive, Gesetzmäßige, das harmonisch Ausgeglichene und dauernd Geltende herrscht.

31. Karl Scheffler, Der Geist der Gotik, Leipzig 1921, 50 ff. Vergl. auch Wilhelm Worringer, Formprobleme der Gotik, München 1920.

32. Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie, Ecclesia orans 1. Bändchen, Freiburg 1922, 93.

33. Sehr bedeutsam sind in dieser Hinsicht die Ausführungen von Ludwig Heilmayer über den präexistenten Schöpferchristus: „Die Gottheit in der älteren christlichen Kunst“, München 1922, 17 ff.

34. Karl Scheffler a. a. O., 50.

35. Vergl. Hamann oben S. 73 und 145 Anm. 3.

36. Richard Klapheck, Die Baukunst am Niederrhein, Düsseldorf 1915/16, II. 27.

37. Scheffler a. a. O., 53.

38. August L. Mayer, Mittelalterliche Plastik in Spanien, München 1922, 23. Auch die für Spanien charakteristischen Darstellungen: die Epiphanie (Anbetung der hl. Drei Könige), die Verklärung Christi und die Herabkunft des Hl. Geistes weisen nachdrücklich auf den engen Zusammenhang dieser Ideenkunst mit dem liturgischen Leben hin, der nicht das histo-

rische Ereignis, sondern der dogmatische Gehalt wichtig ist. Vergl. Mayer, 14.

39. Kurt Hielscher, Das unbekannte Spanien, Berlin 1922, XIV.

40. Mit Verwunderung nehmen wir wahr, daß nicht nur Laien, sondern sogar Kenner sich den Nazarenern näher fühlen als den Modernen. „Wer hätte vor zehn Jahren, noch vor Kriegsbeginn geahnt, daß man anno 1920 wieder mit Andacht von unseren oftmals tot geglaubten Nazarenern sprechen, sie mit hohen Preisen bezahlen und aus aktuellstem Kunstinteresse sammeln würde?“ Ja, es wird sogar die Möglichkeit erwogen, ob nicht die kontemplative Formweise und Vortragsart der Romantiker mit dem „Emotionellen, Monoton-Ekstatischen“ der Moderne, das schon zu erstarren beginnt, in Zukunft einen Ausgleich finden könne. (G. F. Hartlaub, Mannheimer Kunsthalle nach dem Kriege. Sonderabdruck aus „Feuer“, Oktober 1920, 22 u. 27.) Mag eine solche gegenseitige Durchdringung von stilgebundenem Naturgefühl und kraftvoller Gefühlsbewegung für die profane Kunst das Endziel bedeuten, die subjektive Selbstoffenbarung der romantischen Nazarener genügt der heutigen Kirchenkunst nicht mehr. Der mächtige Antrieb liturgischen Gemeinschaftsgeistes verlangt nach einer objektiven, monumentalen Gemeinschaftskunst.

41. Freiburg, Herder 1923^{4/5}.

42. Das neue Reich, V (1923) 399.

43. Später unter dem Titel „Zur Ästhetik der Beuroner Schule“ herausgegeben von Richard Kralik, Wien 1912⁴. Pierre Lenz, L'Esthétique de Beuron, traduite d'allemand par Paul Sérusier. Introduction de Maurice Denis. Paris, 1905.

44. „Den künstlerischen Plan lieferte der Architekt Lenz, jetzt in Berlin. Die malerische Ausschmückung ist das Werk des Schweizer Künstlers J. Wüger und seines Schülers Frid. Steiner.“ P. Bonifaz Wolff, St. Maurus und sein Heiligtum im Donauthale, Freiburg 1871, 39.

45. Lenz-Kralik, a. a. O. 11.

46. Vergl. Kreitmaier a. a. O. 51. Als wichtigste Literatur über die

Beuroner Kunst nennen wir: Die Beuroner Kunstschule in der Zeitschrift „Die Kunst für Alle“ (München), XXIII (1908) 241—250. Hieratische Kunst — liturgische Kunst. Von J. H. (Jakob Hörmann) in der Zeitschrift „Der Kirchenchor“ 1915, Nr. 8—12.

Janssens, Don Lorenzo, L'arte della scuola benedettina di Beuron. Auszug aus „Arte cristiana“ 1913.

Jörgensen, Johannes, Beuron. Autorisierte Übersetzung von Johannes Mayrhofer 3. Tausend. Hamm i. W. Das letzte (18.) Kapitel handelt auch über die Kunst Beurons (104—114).

Keppler, Dr. Paul Wilhelm v., Die Beuroner Malerschule: Historisch-politische Blätter CVI (1890) 321—325, 417—430. Die XIV Stationen des hl. Kreuzweges, Freiburg 1904⁴.

Lenz, P. Desid. O. S. B. — Ein Künstlerleben: P. Gabriel Wüger aus der Beuroner Kunstschule: Historisch-politische Blätter CXVI (1895) 473—489, 549—562.

Pöllmann, Ansgar O. S. B., Vom Wesen der hieratischen Kunst. Beuron 1905. (Vgl. hierzu Max Fürst in Historisch-politische Blätter CXXXVII (1906) 215—221.) — Aus Monte Cassino: Historisch-politische Blätter CXLII (1908) 245—269, 335—350. — Aufrisse und Querschnitte aus der Beuroner Kunst. Benediktinische Monatsschrift I (1919) 84—112, 175—194, 268—277, 420—433. — Von Beuronerischer Kelchkunst. Ebd. II (1920) 168—184.

Popp, Joseph, Die Beuroner Kunst: Hochland, III^{II} (1906) 79—88.

Rickenbach, Heinrich v., Die Vorbereitungen auf Monte Cassino zur Jubelfeier. Studien und Mitteilungen I^I (1880) 207—238.

Ritter, Emil, Beuroner Gedanken: Kunstwart, XXVI^{III} (1913) 69—74.

Schnütgen, Alex., Die Beuroner Malerschule: Zeitschrift für christliche Kunst III (1890) 269—276.

Stakemeier, Bonifatius O. S. B., Die Beuroner Kunstschule und ihre Tätigkeit in Monte Cassino: Studien und Mitteilungen, Neue Folge IV (1914) 684—700.

Silva-Tarouca, Schola artistica Beuronensis, Wien 1901.

Weiß, Konrad, Benediktinische Kunst: Hochland, XI¹ (1914) 122—125.
— Der katholische Kulturwille und die neue Kunst. Offener Brief an P. Desiderius Lenz: Ebd. XII¹ (1914) 191—198. Abgedruckt in des Verfassers Buch: Zum geschichtlichen Gethsemane. Mainz 1919.

Wolff, Odilo O. S. B., Beurer Kunst: Die christliche Kunst, VII (1910/1911) 121—152. Anhang hierzu im „Pionier“ III (1910—1911) 33—34.

Aus dem Leben unserer lieben Frau. 17 Kunstblätter nach den Originalkartons der Malerschule von Beuron. München-Gladbach 1895.

La cripta di Monte Cassino. Roma 1913.

47. Choral und Liturgie dem deutschen Episkopate in Ehrfurcht und Demuth gewidmet von einem Beurer Mönche des Klosters St. Martin im Donaualpe, Schaffhausen 1865. In neuer Auflage erschienen unt. d. Titel: „Der liturg. Choral“ von Dr. Benedikt Sauter, Freiburg i. B. 1903.

48. Seit 1921 findet in der Abtei Maria Laach jährlich ein Kursus zur Einführung von christlichen Künstlern in die Liturgie statt, bei der die religiösen Grundlagen der christlichen Kunst unabhängig von Stilfragen dargelegt werden. Die Veranstaltung hat das lebhafteste Interesse in Künstlerkreisen gefunden. Berichte hierüber siehe: „Kölnische Volkszeitung“ Nr. 444, 14. Juni 1921; Die christliche Kunst XVIII (1921/1922), 18—21 (Beiblatt), XIX (1922/1923) 1—3 (Beiblatt); Benediktinische Monatsschrift III (1921) 393—396; IV (1922) 391.

49. Ein Weg zu religiöser Kunst — Willy Oeser, Hochland XX (1922/23) 349—356.

50. Ebda. 355.

51. „Frankfurter Zeitung“ 16. Juli 1909.

52. Der Kunstwart XXVI, III (1913), 71.

53. Franz Lüdtkke, Mystik in der Kunst: „Der Tag“, Nr. 287, 21. Juni 1921.

54. Unter den jüngsten Arbeiten der Beuroner Schule dürften als die besten Leistungen wohl die von den Benediktinerinnen der Abtei St. Gabriel in Bertholdstein (Untersteiermark) gemalten Miniaturen gelten. Vergl. „Die Kunst für Alle“ XXIII (1908), 253.

55. „Der Tag“, a. a. O. Der gleiche Verfasser sagt: „Wenn die anbetenden Engel in Beuron oder gar in Monte Cassino, wenn erst recht die Madonna mit dem Kinde um uns die unergründlichen Schauer breitet, die uns beim Schauen altägyptischer Statuen umfluten, so könnte die Ecclesia orans des Bruder Reinold Teutenberg in Maria Laach nicht von den besten Plastikern des heutigen Expressionismus überboten werden.“

56. Als ein dem Beuroner Geiste nicht ganz fernstehendes Werk dürften die monumental-dekorativen Wandgemälde von J. Skovegaard in der protestantischen Domkirche zu Viborg, Dänemark darstellen. Viborg Domkirke, Joakim Skovegaards Billeder, Domkirkens Historie, Kopenhagen 1909. Joakim Skovegaards Billeder i Viborg Domkirke, met Tekst af Th. Oppermann, G. E. C. Gads Forlag Kopenhagen 1918.

57. Der Kunstwart, XXVI, III, (1913), 73 f.

IV. Das Mysterium als die Seele katholischen Wesens.

Dieser Aufsatz gibt den wesentlichen Inhalt der bei der Tagung des Verbandes katholischer Akademiker am 12. August 1923 in Ulm gehaltenen Eröffnungsrede wieder.

1. Joh. 4, 23.

2. Joh. 8, 49.

3. Simons, Le sacrifice parfait, perpétuel et universel de la loi nouvelle. Bruxelles 1918, pag. 63.

4. Joh. 6, 52.

5. Joh. 6, 54.

6. Joh. 6, 64.

7. Joh. 6, 61.

8. Joh. 6, 67.

9. Joh. 6, 68—69.

10. Joh. 6, 71.

11. Joh. 6, 72.

12. Erat autem nox, Joh. 13, 30.

13. Wie sehr die Väter sich bewußt waren, daß in den christlichen Mysterien das religiöse Empfinden, das in den heidnischen Geheimkulten nach Ausdruck gerungen hatte, erfüllt war, bezeugt besonders deutlich Cyrill von Jerusalem in seinen mystagogischen Katechesen. Vgl. meinen Aufsatz: Der Verklärungsgedanke in der Liturgie (in Alte Quellen neuer Kraft, L. Schwann, Düsseldorf 1920.)

14. 1. Thess. 4, 17.

15. Das Wort *Mysterium* ist der liturgischen Sprache vollkommen geläufig, so daß bei ihm ebensowenig an sein heidnisches Vorleben gedacht wird, wie bei dem Worte *Sacramentum*. Vgl. hierzu Odo Casel: Die Liturgie als Mysterienfeier — *Ecclesia orans*, IX. Bändchen — Herder, Freiburg i. Br., 1922.

In der Liturgie sind beide Wörter identisch; in der theologischen Sprache sind sie es nicht mehr seit dem Auftreten der scholastischen Terminologie; in der Dogmatik ist *Sacramentum* ein von Christus eingesetztes äußeres Zeichen, durch das innere Gnade *ex opere operato* mitgeteilt wird. Diese Definition findet auf die heilige Messe, soweit sie Opferfeier ist, keine Anwendung. Der Begriff *Mysterium* ist umfassender und daher auch zur Bezeichnung der liturgischen Akte vorzuziehen. Er schließt den theologischen Begriff des *Sacramentes* mit ein, da — wie wir dartun werden — jedes Sakrament ein *Mysterium*, nicht aber jedes *Mysterium* ein Sakrament ist. Wir müssen uns wieder daran gewöhnen, das dem heiligen Paulus so vertraute Wort *Mysterium* in unseren religiösen Sprachschatz aufzunehmen. Das römische Meßbuch gibt uns dafür das beste Beispiel. Vgl. Odo Casel am a. O. S. 103 ff. Nur einige Stellen seien zum Belege angeführt: am 2. Stg. im Advent, *Huius participatione mysterii*; Quatemberfreitag im Adv., *caelestibus munda mysteriis*; Quatemberstag im Adv., *sacrosancta mysteria quae pro repara-*

tionis nostrae munimine contulisti; Oktavtag von Epiphanie, mysterium, cuius nos participes esse voluisti; Samstag n. Aschermittw., quod est nobis in praesenti vita mysterium, fiat aeternitatis auxilium. Im gleichen Sinne erscheint das Wort Sacramentum: Donnerstg. n. Ascherm., hoc idem nobis et sacramenti causa sit et salutis; Freitg. n. d. 4. Fastenstg., participatio sacramenti; 16. Stg. n. Pf., mentes nostras . . . renova caelestibus sacramentis. Beide Wörter begegnen auch synonym im gleichen Texte: Quatemberfrtg. im Adv., sacramenti libatio sancta restauret, et a vetustate purgatos, in mysterii salutaris faciat transire consortium; in der Postcommunio für Freunde (30), Divina libantes mysteria, quaesumus Domine, ut haec salutaria sacramenta illis proficiant ad prosperitatem et pacem; bei der Taufwasserweihe, adesto magnae pietatis tuae mysteriis, adesto sacramentis . . .

16. Die Meßgebete sprechen von mysteria agere (2. Stg. nach Ostern), mysteria peragere (3. Stg. im Adv.), operatio mysterii (Quatemberfreitag in der Fastenzeit), mysteria gerere (Mittwoch in der Karwoche). (mysterii) actionem exsequi (Fest des hl. Valentinus. 14. Februar).

17. So nennt ja auch Petrus die Gläubigen „ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum“ (1 Petr. 2, 9).

Das allgemeine Priestertum der Gläubigen ist eine Frucht der heiligen Taufe. Es beruht auf der Todesgemeinschaft mit Christus, die nach der Lehre des hl. Paulus (Röm. 6) im Mysterium der Taufe vollzogen wird und zur Lebensgemeinschaft mit dem verklärten Christus führt. Durch das symbolische Untertauchen in die geheiligte Flut wird der Mensch „in Jesus Christus, in seinen Tod hineingetaucht“ (V. 3), „wächst“ er „zusammen mit ihm in der Ähnlichkeit seines Todes“ (V. 5). Nun ist Christi Tod wesentlich Erlösertod, die höchste Auswirkung seines Priester-

tums. Darum stirbt auch der Christ im Mysterium der Taufe mit Christus den Erlösertod und empfängt dadurch die Teilnahme am Priestertum Christi.

In der symbolischen Sprache der Liturgie kommt das auch darin zum Ausdruck, daß bei der Taufwasserweihe heiliges *Chrisma* dem Wasser beigemischt und nach der Taufe die Neophyten mit *Chrisma* gesalbt werden (ein Überrest der Firmung, die ursprünglich an dieser Stelle gespendet wurde). Vom *Chrisma* aber heißt es bei seiner Weihe am Gründonnerstag, daß es *sacerdotali nos opimat unguento* (1. Weihegebet), daß die Täuflinge und Firmlinge der Osternacht durch die Salbung mit ihm *regio et sacerdotali propheticoque honore* überstrahlt werden (Praefation). Nach dieser Vorbereitung konnten sie dann gemäß der Übung der alten Kirche zum erstenmal zur eucharistischen Opfergemeinschaft zugelassen werden.

Das allgemeine Priestertum, einmal im Sakrament der Taufe empfangen, verbleibt der Seele auf ewig und befähigt sie zur Teilnahme am sakramentalen Leben der Kirche. Es ist also nicht gleichbedeutend mit der heiligmachenden Gnade, sondern mit dem *Taufcharakter*, den Thomas von Aquin darum mit Recht „*quadam participatio sacerdotii Christi in fidelibus ejus*“ nennt (S. Th. III, qu. 63 a. 5. c).

18. Der Kanon der Messe spricht auch in seinen Opfergebeten nur in der Mehrzahl: *quæ tibi offerimus; pro quibus tibi offerimus; qui tibi offerunt; hanc igitur oblationem . . . cunctae familiae tuae; offerimus praeclaræ majestati tuae de tuis donis.*

19. „Vom Mißbrauch der Messe“, Dr. Martin Luthers sämtliche Werke, 28. Band, Ausgabe Irmischer, Erlangen 1840; 2. Abteilung, 5. Band, S. 44.

20. Die auffallende Tatsache, daß unter den christologischen Irrlehren der ersten Jahrhunderte keine sich unmittelbar gegen die heilige Eucharistie wandte, erklärt sich aus der Vertrautheit des christlichen Altertums mit dem Mysteriengedanken.

21. Vgl. *Josephus Catalanus, Pontificale Romanum, Commentariis illustratum*, tom. III. Parisiis 1852, p. 56, und *J. Grancolas Commentarius historicus in Romanum breviarium*, Venetiis 1734, p. 300.

22. Das Sacramentarium Fuldense sagt von der letzten Mlung „per huius operationem mysterii“ ed. Gregor Richter und Albert Schönfelder, Fulda 1912, S. 294.

23. Hierüber Ildefonso Schuster, Liber sacramentorum, vol. I. Nozioni generali di Sacra Liturgia. Torino-Roma 1919, S. 193 ff. So ließ sich der heilige Benedikt am sechsten Tage seiner Erkrankung von seinen Jüngern in das Oratorium tragen, stärkte sich dort zu seinem Heimgang durch den Empfang des Leibes und Blutes unseres Herrn (während der heiligen Messe), und die schwachen Glieder auf die Hände der Jünger stützend, seine Hände zum Himmel erhebend, starb er aufrecht und hauchte unter Worten des Gebetes seinen Geist aus. S. Gregorius Magnus Dialog. lib. II. cap. 37. Migne P. L. 66. 202. Messe und Kommunion für Sterbende siehe Sacramentarium Fuldense, a. a. O. S. 297 und 299. Messe für Beichtende ebda. S. 273, 314, vgl. S. 78 eine Messe am Gründonnerstag, die aber auch zu anderer Zeit gelesen werden kann.

24. Col.; 2, 12; 3, 1; 3, 3.

25. Ephes. 5, 32.

26. Praefation der actio nuptialis (Brautweihe).

H. A. Wilson, The Gelasian Sacramentary, Oxford 1894, p. 265. (Mur. 271.) Im Sacramentarium Fuldense wird die Ehe als caritatis mysterium bezeichnet. A. a. O. S. 325.

27. Matth. 28, 20.

28. Vgl. Gal. 2, 20.

29. 1 Cor. 12, 20.

30. Col. 1, 18.

31. So P. Alois Mager O. S. B. in Benediktinische Monatsschrift 1923, Heft 11—12, S. 395.

32. Erich Przywara S. J. Stimmen der Zeit 1923, Heft 10, S. 315.

33. Ephes. 3, 15.

34. Matth. 13, 45, 46.

35. 1 Cor. 10, 17.

36. Siehe oben „Gedanken über kirchliche Kunst“. S. 67—104.

37. Vergleiche hierzu die Ausführungen von Karl Adam, Christus in der Kirche. „Seele“, 12. Heft, 1923, S. 357 ff., besonders S. 366 über das **Unpersönliche im Sakramentsbegriff**.

38. 2 Cor. 10, 17.

39. M. Pribilla, Stimmen der Zeit, 4. Heft, 1922, S. 250.

40. Der schweizerische Philosoph Hilty bemerkt: „Es ist ein bestimmtes Prinzip seitens des Gründers des Institutes der schweizerischen Barmherzigen Schwestern, P. Theodosius', nur solche aufzunehmen, die eine heitere Gemütsart haben. Es wäre eine große Aufgabe, dem Protestantismus etwas mehr von der natürlichen Freundlichkeit einzupflanzen, wie sie der Katholizismus besitzt.“ Glück, I. Leipzig. 1907, S. 130². A. a. Stelle schreibt er: „Der Katholizismus scheint heutzutage diese Frömmigkeit vielfach vor dem Protestantismus vorauszuhaben. Es liegt dies wesentlich in der festeren, dem Zweifel weniger zugänglichen Überzeugung von einer göttlichen Weltordnung.“ (Ebd. S. 199³.) Diese Begründung Hiltys ist gewiß richtig; wenn aber auch bei Katholiken die Freudigkeit fehlt, so liegt es daran, daß die Eigenliebe sich im eigenen Tun geltend macht und dabei immer wieder die Unzulänglichkeit der eigenen Kräfte empfindet, daher dann Mutlosigkeit und Niedergeschlagenheit. Gerade in der katholischen Kirche ist die rückhaltlose Hingabe an Gott auf Grund der sakramentalen Gnadenspendung die Quelle der Freude.

41. Phil. 4, 4.

42. Es ist daher eine aus völligem Unverständnis der Liturgie hervorgegangene, höchst bedauerliche Behauptung, wenn im Sprechsaal des „Heliand“ ein Ungenannter schreibt: „Die liturgische Bewegung gehört zu jenen falschen Methoden, den feigen Genußmenschen von heute, besonders den Gebildeten, das Christentum recht leicht zu machen.“ Heft 5/6, 1923, S. 93.

43. So der Kritiker im „Heliand“; a. a. O. bringt er dieses Wort in Gegensatz zu den liturgischen Bestrebungen, denen er die Fähigkeit absprechen will, dem Christen ein hohes sittliches Ziel zu zeigen.

44. Isaias. 12, 3.

45. Matth. 11, 28—30.

46. Psalm 118, 54.

47. So sagt das monastische Brevier am Feste des hl. Gregor des Großen: „*Militantis ecclesiae vocem triumphantis sponsae concentibus sociavit.*“ Responsorium IX.

48. Arnold Rademacher, Die Einheit des religiösen Lebensstils. „Seele.“ Heft 5, 1923, S. 99 ff.

Ähnliche Gedanken entwickelt derselbe in: Theologische Revue, 22 (1923) 58 ff.

49. Das Martyrologium Romanum sagt an der Weihnachtsvigil von dem menschgewordenen Welterlöser: „*Mundum volens adventu suo piissimo consecrare.*“

50. „Von vorneherein“ (Rademacher) ist seit dem Sündenfalle Welt und Kultur nicht etwas Göttliches, sondern Profanes, wenn auch nicht notwendig Widergöttliches. Alles Irdische bekommt erst wieder den Schimmer des Göttlichen durch das Eintauchen in das Mysterium; daher die zahlreichen Weihen, nicht nur für Menschen, sondern auch für Sachen im Rituale und Pontifikale.

Die Verbindung von Kulturfreudigkeit und Gottesglaube ist daher viel weniger das Produkt menschlichen Ringens, als vielmehr das Ergebnis der Gnadenwandlung des Mysteriums. Deshalb ist auch hier Platz für das Opfer. Hier bin ich, mein Sein und Tun, mein Besitz und mein Werk, Opfergabe für die Wandlung des Mysteriums.

51. In der Oktav dieses Heiligen wurde dieser Vortrag in Ulm gehalten.

52. Hartmann Grisar S. J. Zum ältesten Kultus des Märtyrers Laurentius. Zeitschrift für kathol. Theologie XXVII. 1903. S. 133 ff.

53. Responsorium IV des monastischen Breviers am Feste des Heiligen.

54. Gal. 2, 20.

XV 228

88125
Herwegen, I.

204 S
H446

Lumen Christi

204 S

H446

88125

